

د. دعو النّقاري

المنطق في الثقافة الإسلامية

المنطق في الثقافة الإسلامية

تأليف
د. حمّو النّقّاري

مقدمة عامة

يجد القارئ الكريم بين دفتي هذا الكتاب أبحاثاً قُدمت عروضاً في موائد مستديرة أو ندوات دولية عُقدت في إطار أنشطة أكاديمية نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بمساهمة مشكورة لمؤسسة كونراد أيدنهاور؛ وهي أبحاث تغطي فترة عقدين من الزمان تقريباً، نجمعها في هذا الكتاب بصورتها التي قُدمت بها في الأصل.

قد اخترنا لهذا المجموع عنوان المنطق في الثقافة الإسلامية لأن الهمَّ المَوْجَهَ لهذه الأبحاث كلها همَّ منطقي ومنهجي يترك جانباً الاهتمام بمضامين ومحتويات الثقافة الإسلامية ليُغَلَّبَ الاهتمام بما له تعلق بالآليات بناء هذه الثقافة وبأساليب التداول فيها وبها، وذلك في حلقات متكاملة تُمثِّلُ مجتمعة محطات تجسد فيها ما يمكن تسميته «العقل الإسلامي»: حلقة الفلسفة وحلقة علم الكلام وحلقة علم التاريخ وحلقة التصوف.

إن لكل بحث من هذه الأبحاث التسعة مسألته الخاصة الأساس؛ والكتاب في جوهره اقتراح أجوبة على مسائل تسع يمكن صوغها بالشكل التالي:

- 1 - كيف يكون تأثيل الحكمة وتبنيها وترويجها بين الجمهور؟
- 2 - كيف فهمت المناظرة في الفلسفة؟
- 3 - كيف قلَّل بعض الفلاسفة من قيمة علم أصول الفقه العقلانية؟
- 4 - كيف يمكن التنظير منطقيًا لعلم الكلام؟
- 5 - كيف يكون إثبات حُجَّة الاستدلال بالشاهد على الغائب؟
- 6 - كيف يُفْضَى تقيد التناظر بالنظرية القياسية إلى جعله لعباً نظرياً؟

- 7 - أين تتجلى الطبيعة المنطقية لعلم العمران؟
- 8 - كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم «الحق»؟
- 9 - كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم «علو الهمة»؟

لا شك في أن الأجوبة التي يقترحها الكتاب إنما هي مجرد منطلقات توضع وتُفَرَضُ بغاية الاستمالة إلى الإحساس بضرورة استئناف النظر في المسائل المُسْتَشْكِلَة طلباً لتمهيد الطريق للاقتراب من الفهم الرصين لوجوه اشتغال «العقل الإسلامي» الفعلي.

كونية «المعلوم» ومحليته عند أبي نصر الفارابي ومفهوم «الفلسفة الرابعة»

تمهيد

من القيم العليا التي ثُمّنت في الفلسفة العربية القديمة قيمة الإعلاء من قدر الحكمة الإنسانية بمجالاتها الثلاثة، النظري والعملي والمنطقي. فهذا فيلسوف العرب الأول أبو يعقوب الكندي يُصرّح بأن الفلسفة أو الحكمة هي "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة"، فينادي، تبعاً لذلك، بالاجتهاد في "تحصيلها" و"التجديد" فيها و"تصحيح" ما لدينا من معلومات بالاستناد إليها والاستهداء بها⁽¹⁾؛ وهذا المعلم الثاني أبو نصر الفارابي ينتهز لتبريز معاني أرسطو الحكيمة المنطقية، موضحاً لها بكيفية لم تجمد لا على اصطلاحات أرسطو المستعملة في الدلالة على معانيه، ولا على الأمثلة المستشهد بها للتدليل على تقريراته، وإنما تجاوزتها إلى "المقاصد" و"الأغراض"، منتقية في إيضاحها وتظهيرها وتقويتها ما عذته الأنسب من طرق الدلالة والتدليل الملائم لخصوصية الظرف الزماني والحضاري⁽²⁾.

إن هذه القيمة المُثَمَّنة للحكمة الإنسانية عامة، والحكمة الفلسفية المنطقية خاصة تزاوجت فيها قيم ثلاث متكاملة، قيمة التنقيص من شأن "المحلي" الذي تميز به الظروف والحضارات، وقيمة الإعلاء من قدر "الكوني" الذي تتشارك فيه، أو الذي ينبغي أن تتشارك فيه، كلُّ الأزمنة والثقافات، وقيمة تبئته "الكوني"

(1) الكندي، أبو يعقوب. رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، 1950، ص 97، 102-104.

(2) الفارابي، أبو نصر. المنطق عند الفارابي، 4 أجزاء، تحقيق رفيع العجم وماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985، كتاب القياس الصغير، ص 68-69؛ وأيضاً: كتاب البرهان، ص 85-86.

محلياً، خدمة لهذا "الكوني" من جهة ولـ "المحل" الذي يكون فيه هذا "الكوني" من جهة أخرى.

تتوخى مساهمتنا في هذه الندوة المخصصة لمسألة "العلم بين الكونية والمحلية" محاولة تقريب آراء أبي نصر الفارابي ذات التعلق القريب بالقيم الثلاث السابقة، والتي تتضمنها نظريته في "العلم" وفي "المعلوم" التي يمكن إعادة بنائها انطلاقاً من متته المنطقي عامة ومن كتابه في "البرهان" خاصة الذي لم يكن مجرد نقل أو تعريب لتحليلات أرسطو الثانية⁽³⁾، مركزين على قيمتي التنقيص من شأن المحلي ووجوب تبينة الكوني محلياً.

قيمة التنقيص من شأن المعلوم المحلي

تتجلى قيمة التنقيص من شأن المعلوم المحلي، في فكر الفارابي المنطقي، من خلال نظره في أصناف "المعلوم" تحديداً لها وتقويماً. فالمعلوم عنده صنفان، صنف "يعلم بفكر وروية واستنباط" وصنف "يعلم لا باستدلال ولا بفكر ولا بروية ولا باستنباط"⁽⁴⁾. وثاني الصنفين هو الأصل لأن العلم الاستنباطي لا بد وأن ينتهي إلى التأسس على معلومات أولى تتحصل لنا بطريق غير استنباطي⁽⁵⁾.

يميز الفارابي في المعلومات الأولى الثابتة بغير استنباط وقياس أربع وحدات متميزة فيما بينها من حيث دلالتها الاصطلاحية، ومتفاضلة فيما بينها من حيث حُجَّتِها العلمية. وهذه الوحدات هي وحدة "المقبولات" ووحدة "المشهورات"

(3) انظر: النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، (قيد الطبع).

(4) انظر: الفارابي، المنطق عند الفارابي، الفصول الخمسة، مرجع سابق، ص 64.

(5) عن أصلية الطريق اللاقباسي في العلم يقول الفارابي: "واليقين الضروري الحاصل عن قياس لا بالعرض - فإنما يحصل عن مقدمتين قد تيقن بهما أيضاً تيقناً ضرورياً، وذلك إما لا عن قياس من أول أمرهما، وإما أن يرجع بالتحليل إلى مقدمات حصل بها اليقين الضروري لا عن قياس"، المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 22.

ويميز الفارابي في هذه المعلومات الحاصلة بلا قياس والتي ينحل إليها القياس من قرب أو بُعد، صنفين، صنفًا يسميه «المبادئ الأول» وصنفًا يسميه «أوائل اليقين»، وهذان الصنفان قريبان من صنف «الأحكام التحليلية» وصنف «الأحكام التركيبية». المرجع السابق، ص 23.

ووحدة "المحسوسات" ووحدة "المعقولات الأول" (6). إن المعلوم اللاقياسي الذي يتأصل عليه في نهاية التحليل، المعلوم القياسي إما أن يكون "معلوماً مقبولاً" أو "معلوماً مشهوراً" أو "معلوماً محسوساً" أو "معلوماً بأول العقل".

يرتبط "المعلوم المحلي" في فكر الفارابي بوحدة "المعلوم المقبول" و"المعلوم المشهور". إن وحدة المعلومات المقبولة تشتمل على كل المعلومات أو الأحكام أو القضايا التي تنقلها عن الغير الذي نرتضيه ونقتدي به ونقبل ما يقرره؛ إن "المقبولات" هي الأحكام "التي تقبل عن واحد مرتضى أو نفر مرتضين" (7). أما وحدة المعلومات المشهورة فتتطوي على كل المعلومات أو الأحكام أو القضايا المنتشرة والرائجة في ظرفنا الزماني والحضاري والتي لا يوجد من يعاندها ويعترض عليها؛ إن "المشهورات" هي الأحكام و"الآراء الذائعة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم وعقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم فيها غيرهم ولا واحد منهم" (8).

إن المعلومات المقبولة والمشهورة معلومات لا نعول فيها على أنفسنا جساً وعقلاً، وإنما نستند فيها إلى شهادة غيرنا لها، سواء أكان هذا الغير فرداً نقتدي به أم طائفة ننتمي إليها أم حضارة نتسبب إليها. وهذه "الشهادة" التي تؤسس المعلوم المقبول والمعلوم المشهور لا حجة فيها. يقول الفارابي "والمشهورات والمقبولات جميعاً إنما يقع التصديق بها، في الجملة، عن الشهادة، غير أن "المشهور" هو ما شهد به الجميع أو الأكثر أو من يجري مجراهم، و"المقبول" هو ما شهد به واحد أو جماعة مقبولون عند واحد أو جماعة فقط، وليس واحد من هذين يوقع اليقين" (9).

لا يقين ولا صدق إذن بالشهادة. إن ما يحصل بالشهادة، ومن ثمة بالمعلوم المحلي المقبول والمشهور، إنما هو "الثقة" فقط. وتحصل هذه "الثقة" بالمشهور

(6) الفارابي، المنطق عند الفارابي، الفصول الخمسة، مرجع سابق، ص 64.

(7) المرجع السابق، ص 64؛ وانظر أيضاً: كتاب القياس، ص 18؛ وكتاب الجدل، ص 17-18.

(8) المرجع السابق، الفصول الخمسة، ص 65، وأيضاً: كتاب القياس، ص 19، وكتاب الجدل، ص 18.

(9) المرجع السابق، كتاب البرهان، ص 21.

أكثر من حصولها بالمقبول: "إن الثقة بما يتواطأ عليه شهادة الجميع أو الأكثر أقوى وأكثر، [و] ما يشهد به واحد أو جماعة أقل"⁽¹⁰⁾. لتستبعد إذن من مجالي الصدق واليقين كل الأحكام المشهورة والمقبولة وكل ما بني عليها وتفرع منها. إن المعلوم المحلي، باستناده إلى الشهادة، ناقص في قدره وقيمه.

قيمة وجوب تبينة الكوني محلياً

تتطلب "الحقائق" التي تتضمنها مختلف العلوم الحكيمة، باعتبارها "معلومات كونية" ضرورية وثابتة ودائمة ويمتنع وجود المعاند والمعارض لها والتي تم التخرج إليها بالبرهان اليقيني، تتطلب هذه "الحقائق الكونية" العمل الدؤوب لأجل تبينتها داخل المجتمع وبين الجمهور الذي من أوصاف إمكاناته وقدراته المعرفية أنها قاصرة عن إدراك واستعمال الأساليب البرهانية اليقينية في تصوّر الأشياء وفي تصحيح الأحكام. ويُناط هذا العمل التبيني الدؤوب بالعلماء والحكماء أنفسهم، ويمثل "مسؤولية اجتماعية" تلزمهم كما تلزمهم "المسؤولية العلمية" المتمثلة في "التحصيل" و"التجديد" العلميين اللذين يتحققان بفضل تداول العلماء الحكماء وتفاحصهم فيما بينهم.

من الأمور التي امتاز بها تفكير الفارابي المنطقي في "المعلوم" عامة و"المعلوم اليقيني الكوني" خاصة إلحاحه على المسؤولية الملقاة على كاهل أهل العلم داخل مجتمعهم وتجاه أهل مدينتهم وملتهم من أجل ترويض هذا "المعلوم اليقيني الكوني" ونشره وإنفاذ تأثيره حضارياً واجتماعياً.

يعين أبو نصر الفارابي مسؤولية العلماء الاجتماعية في "واجبات" تلزم أهل العلم والحكمة، منها:

- 1 - واجب التواصل مع الجمهور. فعلى العالم الحكيم ألا يكون منعزلاً عن الجمهور لا صلة تصله به.
- 2 - واجب التآلف مع الجمهور. فعلى العالم الحكيم أن تكون علاقته بالجمهور علاقة إلف ومحبة.

3 - واجب البوح بالعلم وعدم الضنّ به على الجمهور. فعلى العالم الحكيم أن يُشارك الجمهور في اقتسام الخبرات والنعم المعنوية التي تحصلت له من علمه وحكمته.

4 - واجب توطيد المعتقدات الدينية الحقة وتمكينها من النفوس. فعلى العالم الحكيم أن يكشف للجمهور عن الصواب والحق الذي يوجد في بلّته ودينه.

5 - واجب تقويم المعتقدات الدينية الباطلة. فعلى العالم الحكيم أن ينبّه الجمهور إلى ما يتداوله من الأحكام والمعتقدات المجانبة للصواب.

6 - واجب إيلاء الأولوية لإنفاع الجمهور. فعلى العالم الحكيم أن يقدّم ويرجّح ما يعود بالنفع والصلاح على أحوال الجمهور.

يقول أبو نصر الفارابي جامعاً الواجبات الستة السابقة ومتحدثاً عن طبقة، وهي طبقة الحكماء والعلماء، "إنّا لما كنا مدنيين بالطبع كان يلزمنا لأجل ذلك أن نكون موافقين للجمهور محبين لهم مؤثرين لفعل ما ينفعهم [ويعود] عليهم بصلاح أحوالهم كما يلزمهم ذلك فينا، وأن نُشركهم في الخير الذي فوّض إلينا القيام به [=الخير المعنوي] كما يلزمهم أن يُشركونا في الخيرات التي فوّض إليهم القيام بها [=الخير المادي] بأن نُبصّرهم الحق في الآراء التي لهم في مللهم... وأن ننقلهم عما نراهم لا يصيبون فيه من الأقاويل والآراء والسنن"⁽¹¹⁾.

تمثل الواجبات الستة السابقة ضوابط للتواصل مع الجمهور بقصد تبينة "الحقائق الكونية" عنده. وتكتمل هذه الضوابط بضابط جديد يتعلق بما يمكن أن نسمّيه "استراتيجية التخاطب العلمي مع الجمهور". ونجد عند أبي نصر الفارابي جملة من الآراء القيّمة تتناول هذه الاستراتيجية مبينة بعضاً من مبادئها.

لا يمكن للفلاسفة الحكماء والعلماء مخاطبة الجمهور باعتماد صنف المخاطبة البرهانية اليقينية، إذ البراهين بعيدة عن متناول الجمهور، غريبة عنده، عسيرة عليه. يقرّر الفارابي أن ما يجب علينا، كفلاسفة، حين نتوجه إلى الجمهور هو أن نخاطبه "بالمعارف المشتركة لنا ولهم، وذلك أن نخاطبهم بالأقاويل

(11) الفارابي، المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل، مرجع سابق، ص 36-37.

المشهوره فيهم، المعروفة عندهم، المقبولة فيما بينهم⁽¹²⁾، أي أن نخرجه الجمهور، لأجل تبينه الحقائق الكونية عنده، مخاطبة تستند وتستدل بأنعمه من المحلية الرائجة والذائعة عنده. لتبينه المعلوم الكوني، إذن، يتم الاستنداد إلى المعلوم المحلي؛ وباستنادنا إلى المعلومات المحلية نستطيع، كفلاسفة، أن نعلم الجمهور ما ثبت عندنا يقيناً وبرهاناً. وبهذه الاستراتيجية الخطابية يكون حكمه الفيلسوف متفلسفاً فلسفة من نوع جديد، لا هي بالفلسفة النظرية، ولا هي بالفلسفة العملية، ولا هي بالفلسفة المنطقية الآلية، وإنما هي فلسفة جديدة تنظر إلى الفلسفات الثلاث و"برآنية" عنها؛ لقد سمى أبو نصر الفارابي الفلسفة التي "يُلتمس تعليمها للجمهور بالأشياء المشهورة" بأسماء "الفلسفة الرابعة" أو "الفلسفة البرآنية" أو "الفلسفة الخارجة"⁽¹³⁾.

"الفلسفة الرابعة" إذن فلسفة يهتمها بالأساس بتبينة 'معلومات كونية' محلياً. ولا يمكن لهذه الفلسفة، تبعاً لطبيعة المخاطبة فيها وستر تيجيتها، إلا أن تكون فلسفة متجددة باستمرار. وذلك بسبب استندادها إلى 'المشهور' و'الحقير' محلياً، وبسبب كون هذا الاستناد استناداً متحركاً ودينامياً يستلزمه تحرك ودينامية الظرف الزماني والمكاني والثقافي الذي يحتضن الجمهور لمخاطب بهذه الفلسفة. يقول الفارابي عن الطبيعة المتجددة للفلسفة الرابعة وعن تعمقها بالطبيعة المتجددة للمعلومات المحلية المشهورة والمقبولة: 'إن المشهورات ربما كانت مشهورة في قوم دون قوم، وفي زمان دون زمان، فتؤخذ تلك في تعليم أولئك دون غيرهم. فإن آراء الجمهور قد تختلف في الأزمنة، ليس في العملية فقط، ولكن في لآشياء النظرية أيضاً، وذلك إذا كان المذبر لهم رأى الأصح لهم في وقت أن يستودع فيهم صنفاً من العلوم والآراء، وكان الذي أخذهم به من السنن والرسوم يزم عنه صنف من الآراء في الأمور النظرية، وصار ذلك الصنف من الآراء هي المشهورة عندهم. وكذلك إذا كان المستودع فيهم صنفاً من الأمور والآراء وكان شئها أن تُخيل الأمور نحواً من التخيل فتعودت الأذهان ذلك النحو من التخيل وصار تصورهما للأشياء كلها ذلك النحو من التخيل. فإذا كانت المبادئ البينية في صناعة

(12) المرجع السابق، ص 37.

(13) المرجع السابق، ص 37.

ما يَغُسُّرُ تخيل السامع لها على الاستقصاء، أو يعسر عليه تخليصها من سائر ما عنده من المشهورات، أو احتيج إلى زمان طويل في تفهمها، ووجد في المبادئ المقبولة عنده أو المشهورة ما يوقع له التصديق أو التصور أخذت تلك المبادئ في تعليمه إلى أن يقوى ذهنه على تخليص المبادئ اليقينية⁽¹⁴⁾.

يُسَوِّغُ لنا حديث الفارابي عن "الفلسفة الرابعة" تميم الواجبات الستة السابقة الضابطة لمسؤولية العلماء الاجتماعية بواجب جديد سابع هو:

7- واجب الاعتداد بعلمي "الجدل" و"الخطابة". فعلى العالم الحكيم أن يكون متمكناً من الأحكام المشهورة والمقبولة الرائجة بين جمهور مجتمعه، وذلك ليجعل منها عدته وعتيدته لترويج الحكمة والعلم داخل مجتمعه. ومعلوم أن التمكن من "المشهور" و"المقبول" من الأحكام، والاعتداد بها في التصور والتمثل وفي التصحيح والإثبات، أمران يُتَعَلَّمَانِ في علمي "الجدل" و"الخطابة".

تقتضي "الفلسفة الرابعة" أو "الفلسفة الخارجة" أو "الفلسفة البرزانية" إذن استمداد الفيلسوف العالم من "الجدل" ومن "الخطابة". وبهذا الاستمداد لا يكون العالم عالماً خالصاً ونقيّاً لا يحضر عنده إلا البرهان واليقين، وإنما ناظراً يمتزج فيه "العلم" و"اللاعلم"، يختلط فيه "البرهان" بـ "الجدل" و"الخطابة".

بحضور "اللاعلم" في "العلم" وهو الأمر الذي يقتضيه انفتاح العالم الحكيم على الجمهور والذي تقتضيه المسؤولية الاجتماعية التي تثقل كاهل العلماء الحكماء، لا يستفيد الجمهور وحده، وإنما يستفيد العالم أيضاً. وتتمثل استفادة العالم الحكيم من حضور "اللاعلم" عنده، في أنه يصبح صائناً نفسه من الجمهور فـ "يصير - كما يقول الفارابي - لا يُسْتَثْقَلُ ولا يستنكر أمره، إذا كان في عادة الجمهور استثقال ما غَرِبَ عنهم، واستنكار ما بَعُدَ مأخذه عليهم"⁽¹⁵⁾. وبصيانة الفيلسوف والعالم والحكيم لنفسه نُصَان، بالتبعية، الفلسفة والعلم والحكمة.

تقتضي قيمة وجوب تبيئة المعلوم الكوني محلّياً رد الاعتبار لحُجِّيَةِ المعلوم

(14) الفارابي، المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان، مرجع سابق، ص 85.

(15) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص 37.

المحلي الذي خُسس في البدء كما رأينا، أو على الأقل لحُجبة المعلوم المحلي الذي يمكن أن "يخدم" و"يفيد" المعلوم الكوني. وبهذه "الخدمة" و"الإفادة" يظهر التكامل بين "المعلوم الكوني" و"المعلوم المحلي" وتخفت جذّة التدافع والتزايل بينهما، بل ويظهر حضور "الكوني" في "المحلي" بالإمكان والقوة وذلك إذا ما عددنا الأوائِل العقلية، وهي أصول المعلومات الكونية، مندرجة ومنطوية في مقولة "المشهورات"؛ وقد كان هذا أمراً انتبه إليه أبو نصر الفارابي فعرض له في نصّ دقيق نختم به مساهمتنا هذه. يقول الفارابي "والمقدمات التي تُستعمل أوائل هي المقبولات والمشهورات والمحسوسات واليقينية. غير أننا نحن في أول أمرنا ليس تتميز لنا المشهورات عن المقدمات اليقينية، بل نستعملها جميعاً استعمالاً واحداً، وعسى أن يكون سبارنا أولاً لصحة المقدمات والآراء أن نجدها مشهورة وآراء متفقاً عليها. وذلك أن المقدمات الأول اليقينية أشخاص موضوعاتها محسوسة، فهي من حيث هي مقدمات كلية مشهورة أول، فلذلك ينبغي أن نجعل المشهورات أوائل ونجعل اليقينية المشتركة للجميع في جملتها. فتحصل أصناف المقدمات التي تستعمل أوائل وتتميز بعضها من بعض من أول الأمر ثلاثة: محسوسات ومقبولات ومشهورات.

والناس أبدأ يقدمون المحسوسات والمشهورات على المقبولات بالشرف والرياسة، ويرون أن المقبولات سبيلها أن تُمتحن وتُصحّح بالمحسوسات والمشهورات، ويرون في المشهورات أنها أخصّ بالإنسان من المحسوسات، إذا كان الحس مشتركاً لنا ولسائر الحيوان، وأنها للعقل وحده، وأنها هي المعقولات، وأن الحجج المأخوذة عن المشهورات هي حجج العقول... والمشهورات هي التي على معرفتها وسماعها شيئاً فشيئاً وأولاً فأولاً يتربى أولاً جميع الأمم وينشأ صغارهم ويتأدب أحداثهم، من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون، وبها يكون تلاقي الأمم المتخلفة على تباعد مساكنهم واختلاف خلقهم وألسنتهم، وبها يكون أنس بعضهم ببعض، وعنها تصدر الأفعال المشتركة بينهم واستحسان ما يستحسنه بعضهم من بعض...

وهذه الآراء المشهورة هي لهم في جميع أجناس الأمور التي يُنظر فيها وتُقتنى معرفتها. وأجناس هذه الأشياء ثلاثة نظرية وعملية ومنطقية، فالنظرية هي القضايا الكلية التي لا يمكن الإنسان أن يفعل بإرادته جميع أشخاصها، والعملية

هي الكليات التي يمكن الإنسان أن يعمل جميع أشخاصها بإرادته، والمنطقية هي التي سبيلها أن تستعمل آلات... تُعلم بها الأمور النظرية والعملية، وبها يُحترز من الغلط في المعقولات، وبها يمتحن الصدق والكذب في الأخبار والأقاويل، فالمقدمات المشهورة منها مقدمات مشهورة في أشياء نظرية، ومقدمات مشهورة في أشياء عملية، ومقدمات مشهورة في أشياء منطقية»⁽¹⁶⁾.

(16) المرجع السابق، ص 19-20.

مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة الإسلامية العربية

نرى أن الحديث عن مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة الإسلامية العربية يقتضي، بدءاً، محاولة تعيين المقصود من مفهوم "المؤسسة" لغة واصطلاحاً.

لا بد من الإشارة في البداية أن المادة اللغوية (أ، س، س) - جذر "المؤسسة" وأصلها - في اللغة العربية وفي الاستعمال القديم، يحيلان إلى مجالات جسيمة ومعنوية متسعة؛ فهي تحيل إلى "الابتداء"، إذ "الأسُّ" و"الأسس" و"الأساس" "كل مبتدأ شيء"؛ وتحيل إلى "الأصلية"، إذ "الأساس" و"الأسيس" "أصل كل شيء"؛ وتحيل إلى "الجوهرية"، إذ "أسُّ الإنسان قلبه"؛ وتحيل إلى "التحديد" و"التقعيد"، إذ "أسُّ البناء، يؤسّه أسّاً، وأُسّسه تأسيساً" إذا "بنى حدوده ورفع من قواعده"؛ بل وتحيل إلى "الإفساد" و"تزيين الكذب"، إذ "الأسُّ" و"الإسّ" و"الأسر" "الإفساد بين الناس"، ورجل "أسّاس" "نَمَام مُفْسِد"، و"الأسُّ" "المزِين للكذب". كما أن هذه المادة اللغوية (أ، س، س)، في الاستثمار الاصطلاحي العربي القديم لها، لا تُحيل إلا إلى ميدان علم العروض - لربما للطبيعة البنائية للشعر -؛ يقول ابن منظور: "التأسيس" في الشعر أَلِفٌ تلزم القافية، وبينها وبين حرف الرّوي حرف يجوز كسره ورفع ونصبه [...] وإن جاء شيء من غير تأسيس فهو "المؤسس"، وهو عيب في الشعر [...] ⁽¹⁾.

من هذا الاتساع الدلالي لمنحوتات الجذر اللغوي (أ، س، س) لن يفيدنا في هذا المقام، مقام الحديث عن مجلس المناظرة كمؤسسة، إلا فعل "التأسيس"

(1) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1994، المجلد السادس، ص 6-7.

باعتباره "بناءً للحدود" بقصد عدم تعديها و "رفعاً من القواعد" بقصد الاستناد إليها. لنحتفظ إذن بهذه الفائدة، خصوصاً وأنها تتسق كل الاتساق مع المستفاد من لفظة "institution" الأعجمية التي أدّيت دلالتها في كتاباتنا العربية المعاصرة بلفظة "المؤسسة" العربية.

تحتمل لفظة "institution" في اللغة الفرنسية دالتين:

1- دلالة الفعل: "action d'instituer"،

2- دلالة المفعول: "ce qui est institué".

وبالتالي، كان الأصل في هاتين الدالتين دلالة الفعل "instituer".

تبيّن المعاجم اللغوية الفرنسية أن "instituer" فعل فرنسي مُولّد من الفعل اللاتيني "instituere" الذي يتّسع للدلالة على معانٍ متعدّدة أهمّها، في سياق ما نستشكله في هذه المقالة، معانٍ خمسة متكاملة هي:

1- mettre sur pied

أوقف، نصّب

2- établir

أقام، أثبت

3- fonder

أصل، أسس

4- ordonner

رتّب، نظم

5- régler

ضبط، قعد، سطر

لما كان الاستخدام الأكثر تواتراً لللفظة "institution" ليس هو استخدامها بدلالة الفعل وإنما استخدامها بدلالة المفعول، أي بدلالة "ce qui est institué"، رجع المفهوم المتواتر لغةً من اللفظة إلى المفهوم من "Ce qui est mis sur pied, ce qui est établi, ce qui est fondé, ce qui est ordonné, ce qui est réglé" بصفة عامة وإلى "البيئات المنظّمة التي تحفظ كيان وضع من الأوضاع وثبتت وتُبقية" (2).

كان ما سبق تقريباً لدلالات "institution" اللغوية، وهي دلالات لا تنزائل

(2) انظر: معجم روبير (Robert) التاريخي للغة الفرنسية، مادتي instituer و institution.

ولا تتدافع مع دلالات هذه اللفظة الاصطلاحية الواردة في مباحث نظرية وظفت هذه اللفظة كمفهوم مركزي.

من الحقوق المعرفية التي ورد فيها الاستشكال الواضح لمفهوم "المؤسسة" ميدانان نظريان متكاملان: ميدان المعرفة السوسيولوجية وميدان المعرفة القانونية⁽³⁾.

ففي ميدان التحليل السوسيولوجي لطبيعة الأنشطة البشرية ووظائفها، تستخدم لفظة "institution" دالة إما على فعل التأسيس وإما على مفعول فعل التأسيس وهو المؤسسة؛ إنها تدل من جهة:

إما على وضع قاعدة تلزم مراعاتها في العمل والسلوك، وإما على إقامة سلطة تتمتع بالشرعية، وإما على تفويض سلطة مدنية أو دينية لفرد من الأفراد، وإما على التعليم والتربية والتأديب.

وتدل من جهة أخرى:

إما على نسق من الضوابط أو القواعد من شأنه أن يوجه أو يسيطر نشاط جماعة من الجماعات، وإما على طائفة أو مجموعة من الأفراد تشترك في نشاط من الأنشطة، لَمَّتْ شملها سلطة تتمتع بسلطان الإلزام والإكراه.

أما في ميدان المعرفة القانونية والفقهية، فيُعدّ مفهوم "المؤسسة" مفهوماً يحيل إلى مجموع البنيات الاجتماعية والقانونية التي يقيمها كل من العرف والشرع والقانون العام بغية تنظيم حياة الجماعة. ولإقامة مؤسسة من المؤسسات تُطلب دائماً فائدة التعبير والضبط. إن المؤسسة، من حيث وظيفتها، هي بمثابة تعقيد لما ينبغي أن يراعى في السلوك؛ إنها لا تصف حالة من الحالات، وإنما تقضي وتُلزم بفعل من الأفعال؛ إنها لا تتوجه إلى الموجود ولكنها تستشرف ما يجب أن يوجد. إن كل مؤسسة من المؤسسات تُبين وتُعين نموذجاً يُراد له أن يكون مرعياً في السلوك، نموذجاً يتصف، بسبب طبيعته التعقيدية المعيارية، بكونه يُلزم ويوجب ويقيد ويُجبر. بفضل المؤسسات إذن يصبح السلوك البشري سلوكاً مقنناً ومنضبطاً.

(3) انظر على سبيل المثال:

Dictionnaire des notions philosophiques, vol.1, dirigé par Sylvain Auroux, PUF, 2^{éd.}, 1998, pp.1321-1324.

إن المؤسسات لا تقترح وإنما تفرض نماذج وشواهد للسلوك، بها تتجلى وتظهر عناية التجمعات البشرية لأن تكون منظمة في كيانها ومقومة في مقصدها، تنظيمًا وتقويماً بانعدامهما تنعدم إنسانية هذه التجمعات؛ فلا وجود لمؤسسة إلا بوجود مقصد تؤمّه ومأمول تتطلع إليه، فترتب لأجل الوصول والتخرج إليه مجموعة من الوسائل والوسائط تتناسب قيمتها طردأً مع مدى ودرجة إفضاها وإيصالها إلى هذا المقصود وهذا المأمول.

بطابع المؤسسة المنظم والمرتب والموجه والمقوم، تدخل المؤسسة في باب "ما ينبغي أن يلتزم ويُتبع"، في باب "ما ينبغي أن يُراعى ويُتقَد"، أي في باب الأمر والنهي لا في باب الكون والوصف. فالكائن أو الواقع من أنماط السلوك البشري، يصبح، من خلال توجه المؤسسة إليه بقصد تنظيمه وترتيبه وتوجيهه وتقويمه، نشاطاً من شأنه أن يُغيّر ويطوّر بمقتضى العمل بما تأمر به المؤسسة من جهة وترك ما تنهى عنه من جهة أخرى.

نستخلص مما سبق أن الحديث في أمر مؤسسة من المؤسسات ينبغي ضرورة أن يؤول إلى الحديث في الوظيفة المعيارية التي تمثل كُنْهَ وماهية هذه المؤسسة؛ وكل حديث في المؤسسات يُهْمَل ويُسْكُت عن الوظائف المعيارية لهذه المؤسسات سيكون في اعتقادنا حديثاً قاصراً عن النفاذ إلى حقيقة هذه المؤسسات، حقيقتها النظرية وحقيقتها العملية.

وبإبراز لزوم الحديث في الوظيفة المعيارية عند الحديث في أمر المؤسسة، يتعيّن أيضاً وجوب إبراز الأفعال والأنشطة المعيرة من قبل المؤسسة من جهة ووجوب إبراز وجوه التعبير المختلفة بإباحة كانت أو أمراً أو نهياً من جهة أخرى.

إن حديثنا في مجلس المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة الإسلامية العربية القديمة سيكون حديثاً في مجلس المناظرة كمؤسسة، أي مجلس المناظرة في وظيفته المعيارية التي تمثل ماهيته وكنهه وحقيقته النظرية والعملية؛ وظيفة معيارية تتصل بتنظيم وترتيب وتوجيه وتقويم نشاط إنساني خاص هو النشاط المُسمّى باسم الفحص العلمي؛ وظيفة معيارية يُحتكم فيها إلى مجموعة من معايير الفعل والترك، الأمر والنهي، على الفحص العلمي أن يراعيها ويلتزم بها ويتقَد بها ويتقَلدها، ليكون نظرياً وعملياً، فحصاً علمياً حقيقة؛ وظيفة معيارية للفحص

العلمي كما فهم في حلقة فلاسفة الإسلام القدامى عامة وكما فهمه المعلم الثاني أبو نصر الفارابي خاصة.

لقد تناول الفارابي قضية التداول العلمي حين استشكل مسألة "تخاطب المشتركين في الاستنباط" في كتاب البرهان⁽⁴⁾، ومسألة "الفحص" في كتاب الجدل⁽⁵⁾.

من مقامات النظر العلمي مقامات لا يكون العالم فيها عالماً بالقيمة الصدية لحكم من الأحكام أهي قيمة الصدق، وبالتالي يلزم بقبول الحكم، أم هي قيمة الكذب، وبالتالي يلزم برّد الحكم. ولما كان التصديق والتكذيب، في إطار المنطق القديم، لا يتّمان إلا داخل النظرية القياسية كان مقام الجهل بقيمة الحكم الصدية مقام جهل بالقياس الذي يثبت به صدق الحكم أو كذبه، أي كان مقام توقف معرفي.

قد يكون توقف العالم المعرفي مناسبة تدفعه إلى استدعاء عالم آخر يكون نظيراً له، متوقفاً مثله، ليتعاونوا معاً في الاجتهاد في تعيين قيمة الحكم الصدية عبر اكتشاف القياس الذي به تثبت هذه القيمة.

ولتسهيل جريان التعاون بين العالمين المتوقفين لا بد لأحدهما أن ينتصب ليلعب دور المُبادِر إلى إبداء الرأي ليلزم الآخر باحتلال منصب المُراجع لما أبدى من رأي. والمبادِر إلى اقتراح الرأي هو بمثابة مستجيب لطلب مقدّر هو "ما رأيك في كذا؟"، فيكون الرأي الذي أبداه بمثابة جواب عن هذا الطلب؛ من هنا كانت تسمية المبادِر إلى إبداء الرأي في المنطق القديم باسم ومصطلح المجيب؛ أما المراجع للرأي فهو بمثابة الطالب المقدّر والمفترض الذي سأل المبادِر رأيه، من هنا اصطلاح على تسمية هذا المراجع باسم السائل.

لتسهيل جريان التعاون إذن لا بد من مجيب ومن سائل، لا بد من تفاعل عالم يتصور في صورة جواب وسؤال وجواب عن السؤال وسؤال عن الجواب عن السؤال، وهكذا دواليك...؛ صورة حوارية عالمية يتصادق فيها العالمان التعاون،

(4) الفارابي، المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان، ص 77.

(5) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص 29-31.

وببذلان وسع طاقتهما، بغية الانتهاء إلى غاية مشتركة لهما معاً هي الوقوف على قيمة الحكم الصدقية واكتشافها وعلمها (= العلم بها).

إن المقام الحواري العلمي هو أحد مقامات الحوار المتميزة؛ فهو مبين لمقام الحوار الجدلي ولمقام الحوار الخطابي البلاغي الإقناعي ولمقام الحوار المغالط والملبس. ويتميز المقام الحواري العلمي عن المقامات الحوارية الثلاثة الأخرى كان لا بد من تمييزه وتخصيصه باسم أو مصطلح يميزه؛ ولقد كان هذا المصطلح هو "تخاطب المشتركين في الاستنباط" في كتاب البرهان ومصطلح "الفحص" في كتاب الجدل.

يكون الفحص أو الاشتراك في الاستنباط متى كان هناك مطلوب "لم يوجد قياسه بعد، وإنما يُفرض ليتطلب قياسه". ويكون ذلك بين المرء وغيره "ليشتركا في تطلب القياس على المطلوب المفروض، إذ كان وجود [= معرفة واكتشاف] القياس على المطلوب، إذا كان طالبوه أكثر، أسهل من وجوده إذا كان طالبه واحداً⁽⁶⁾. ولتحقق هذا التشارك يُسلك سبيل السؤال، بحيث يكون سؤالاً "عما علم السائل أنه ليس عند المسؤول قياس الشيء الذي عنه سأل"⁽⁷⁾؛ فيستدعي السائل المسؤول "لتطلب القياس على مطلوب ليس عندهما قياسه"⁽⁸⁾، مريداً "أن يجعل المجيب مشاركاً له في الفحص ليصيرا جميعاً فاحصين ومتعاونين على وجود [= معرفة واكتشاف] القياس"⁽⁹⁾ على المطلوب الذي صار بفضل السؤال "وضعاً مشتركاً بينهما"⁽¹⁰⁾، لا يُعرف سلفاً من منهما سيُلزم بالعمل على إثباته وحفظه [= رد الاعتراض عليه]، ومن سُوكل له مهمة إبطاله ومعاندته؛ فقد سبق أحدهما إلى القياس فيكون بذلك مخبراً ومجيباً، وقد يتأخر فيكون متلقياً ومراجعاً، وبالتالي سائلاً ومعتزلاً. لكن يبقى المبدأ في التفاحص المشترك الذي يكون تعاوناً وتصاوياً بين ناظرين أنه "متى سبق أحدهما إلى وجود القياس فأخبر

(6) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص 45. وننبه إلى أننا تصرفنا بعض التصرف في منظومات الفارابي التي نستشهد بها بوجه لم يُخل بتاتا بروح هذه المنظومات.

(7) المرجع السابق، ص 46.

(8) المرجع السابق، ص 45.

(9) المرجع السابق، ص 55.

(10) المرجع السابق، ص 45.

به الآخر، فلآخر أن ينظر في ذلك القياس ويراجع فيه المخبر [...] وللمسؤول أن يجيب السائل فيما راجعه فيه إلى أن يبلغا في ذلك أقصى طاقتهما⁽¹¹⁾. ويقع الفحص أو الاشتراك في الاستنباط في كل العلوم والصنائع النظرية؛ إنه 'مشارك للصنائع كلها'⁽¹²⁾. وسبب ذلك طبيعة الحال العلمية لكل ناظر من النظائر؛ إذ تكون هذه الحال متميزة بالاختلاط الحاصل فيها بين معارف صادقة وأخرى باطلة. فلا ناظر، كيفما كانت رتبته في العلم، إلا وله، حسب الفارابي، 'آراء [...] إما كلها وإما كثير منها صادق مخلوط بكذب لم يشعر به'⁽¹³⁾ إلا وهو غير قادر بمفرده على التخلص من البطلان الذي قد يشوب آراءه لأنه 'ليس في قوة كل واحد على انفراده أن يفني بتخليص الصدق المخلوط بالكذب وتمييز الكذب منه واطراحه'⁽¹⁴⁾.

على الناظر إذن، إن كان يريد تخليص الصدق من الكذب، الاستعانة بغيره، لأن هذا الغير هو الذي يقدر على الانتباه إلى ذلك الكذب فيعاندّه ويناقضه، وهذه هي فائدة المضادة والمناقضة في الآراء. يقول أبو نصر الفارابي: 'إن كل واحد من الذين آراؤهم متناقضة... [إذا كان] يشعر بما في اعتقاده من النقص، ويستريب بما عنده من ذلك"، ولم يكن من أولئك الذين يتوهمون أن المعلوم عندهم "هو الصحيح الذي لا يجوز غيره"، يكون مضطراً لأن "يشارك غيره من الناظرين معه، ويتلاقوا على الفحص، فيسأل أحدهما ويجيب الآخر"، وذلك كله "لطلب الفائدة، ولتخليص الصدق عن الكذب، وليكْمُلَ في كل واحد منهما العلم ويزول النقص الذي شعر به في اعتقاداته"؛ مع مراعاة "أن يبلغ كل واحد... أقصى طاقته بينه وبين نفسه في تعقّب ما استنبطه"، وأن يستحضر، بعد مراجعة استنباطه، الاستنباط الذي يكون لغيره، فينظر فيه، و"يكون تأمله [له]... مثل تأمله قياساً لو خطر بباله يوجب ضد ما يراه في الشيء"، أي يكون تأمله لقياس الغير المضاد وكأنه قياسه هو، "فيقيس ما يراه هو في الشيء إلى ما يراه غيره في ذلك الشيء بعينه"، غير مكثف بقوته وإنما "يستعمل قوة غيره ويستعين بها"

(11) المرجع السابق، ص 45.

(12) المرجع السابق، ص 46.

(13) المرجع السابق، ص 24.

(14) المرجع السابق، ص 24.

أيضاً، إذ بقوة هذا الغير يمكن معاندة المقدمات الكاذبة التي قد تكون له والتي لا يمكن له معاندتها لأنه لا يتنبه إليها ولا يشعر بها⁽¹⁵⁾.

تخليص الصدق من الكذب إذن عائد إلى معاندة القضايا الكاذبة. ومعاندة القضايا الكاذبة لا تتأتى إلا لمن يشعر بها. والناظر المتوحد لا قدرة له على الشعور بمفرده بما لديه من معلومات باطلة. وعليه، لا بد للناظر الذي يريد إكمال علمه وإزالة النقص منه أن يستعين بغيره القادر، دونه، على الانتباه إلى تلك المعلومات الباطلة فيعاندها ويناقضها. وبهذه المعاندة أو المناقضة المتعاونة والمتساوية يحمّد للناظرين معاً فعلهما فيكونان معاً "حميدين و[تكون] الفائدة لكليهما والظفر لهما جميعاً"⁽¹⁶⁾؛ وذلك بغض النظر عن تعيين المحق منهما والمبطل. بل إن مطالعة كتب القدماء أو "مراجعتها" ينبغي أن تُفهم كمعاندة أو مناقضة فاحصة ومشاركة في الاستنباط؛ فإن رجوع المتأخرين إلى "المحفوظ والمكتوب في الكتب من آراء من سلف" رجوع يناقض فيه "الآتون من بعد... من قبلهم"⁽¹⁷⁾، أي أن "النظر في آراء من سلف هو جزء من هذه المخاطبة المشتركة في الاستنباط ولاسيما [النظر] في الآراء المتقابلة"⁽¹⁸⁾.

حضور الآخر إذن ضروري لإكمال الصناعة العلمية وتنقيحها وإكثار حظوظ تخلصها من الأحكام الباطلة والكاذبة التي قد تكون فيها. إن الناظر العالم وإن كان بمقدوره "في كثير من الأشياء أن يبلغ مقدار معرفته" بالتعويل على نفسه وحدها، فإنه في كثير من الأشياء الآخر "إنما تحصل له معرفته بحسب قوته وقوة المشاركين له"⁽¹⁹⁾. ولا شك في أن ما ثبت بقوى أشخاص كثيرين أثبت مما ثبت بقوة شخص واحد متفرد. صاحب الصناعة العلمية مطالب إذن بالانفتاح على الغير، انفتاح مشافهة - مراجعة المسموع - وانفتاح مكاتبة - مراجعة المقروء. وبهذا الانفتاح يتحقق تداول العلم بين العلماء ويزكو ويكتمل.

(15) المرجع السابق، ص 24-25.

(16) المرجع السابق، ص 26.

(17) المرجع السابق، ص 25.

(18) المرجع السابق، كتاب البرهان، ص 94.

(19) المرجع السابق، ص 94.

إن التداول العلمي، باعتباره فحصاً وتشاركاً في الاستنباط، يعرف أيضاً نوعين من المخاطبة يمارسان داخله، نوعاً أولاً سماه الفارابي: "المخاطبة البرهانية التي تكون مخاطبة تعليم وتعلم"⁽²⁰⁾، ونوعاً ثانياً سماه "مخاطبة العناد البرهاني"⁽²¹⁾.

وإذا كان الفارابي فصل بين هذين النوعين في كتاب البرهان فإنه في كتاب الجدل أدمجهما ووصل بينهما وأدخلهما في ما سماه "سؤال العلم"⁽²²⁾.

إن المستشكل، عند الفارابي، في مقام "سؤال العلم" هو محاولة التأسيس والتعبير والتقنين للعلاقة الحوارية التي تكون بين العالم باعتباره مسؤولاً ومستعلمه باعتباره سائلاً. وضمن هذا الاستشكال يرد موقف الفارابي من المسؤولية العلمية، أي من الضوابط التي تؤسس لأحقية وأهلية اتصاف عالم من العلماء بكونه مسؤولاً وتبعاً لذلك لصحة توجيه السؤال إليه.

ما لكل منتسب لصناعة من الصنائع العلمية الحق في الانتصاب للعب دور معلمها أو المسؤول فيها. لقد اشترط الفارابي في المسؤول، ليصحّ التوجه إليه، شروطاً أهمها ثلاثة: (1) شرط الإحاطة العلمية والقُدرة على التبليغ، (2) شرط القدرة على الإنتاج العلمي، و(3) شرط التمكن من الججاج العلمي دفعاً لكل أنواع الاعتراض والمعارضة الواردة عليه.

يقول الفارابي: "كل معلم صناعة يقينية فينبغي أن يكون فيه ثلاث شرائط: أحدها أن يكون قد أحاط علماً بالقوانين التي هي أصول صناعته، ما كان سبيله أن يُعلم علماً أولاً وما كان سبيله أن يُعلم ببرهان، ويكون قادراً على إحضار برهان كل ما له منها برهان في أي وقت شاء وفي أي وقت طوّل به، وتكون قدرته تلك قدرة يفهم بها غيره ما يعلمه فيما بينه وبين نفسه؛ الثاني أن يكون قادراً على استنباط ما ليس سبيله أن يُكتب في كتاب وما ليس سبيله أن يُجعل من أصول صناعته؛ الثالث أن يكون له القدرة على تلقي [= مواجهة] المغالطات الخاصة التي تُردُّ عليه في صناعته بما يزيلها"⁽²³⁾.

(20) المرجع السابق، ص 77-90.

(21) المرجع السابق، ص 77، 90-94.

(22) المرجع السابق، كتاب الجدل، ص 43-52.

(23) المرجع السابق، ص 48-49.

العالم المسؤول، الذي يَصِحُّ التوجه إليه لطلب العلم منه، يفترض فيه إذن أن يكون شخصاً عالمًا بحقائق صناعته العلمية أصولاً كانت أو مبرهنات، عالمًا بوجوه إثبات هذه الحقائق وكيفيات تبليغها وإفادتها للغير، عالمًا مشاركاً ومساهمًا في تنمية حقائق الصناعة العلمية التي ينتسب إليها ومُجَدِّدًا فيها، وأخيراً عالمًا حافظاً وذائباً عن حقائق صناعته العلمية ومتلقياً للمناقضات التي يمكن أن ترد عليها، حالاً لهذه المناقضات ومبيناً لمنشأ الغلط فيها. هكذا أسس الفارابي للمخاطبة البرهانية التي تكون مخاطبة تعليم.

أما مخاطبة العناد البرهاني فهي مخاطبة العالم لمتعلم يكون من أهل الصناعة ويتشكك في حقيقة علمية مقررة في الصناعة ويعاندها من باب "امتحان" المسؤول، امتحانه علمياً في مادة تخصصه [= "الامتحان العلمي في المادة" (24)]. إن هذا المتعلم قد يكون مغالطاً لأن "الحقائق" قد يتم التشكك فيها ومعاندتها بالمغالطة. من هنا آلت مخاطبة هذا النوع من المتعلمين المغالطين إلى مخاطبة يتم بها "حل موضع المغالطة"؛ ولا تكون هذه المخاطبة ممكنة إلا بالاعتداد بمختلف "الأمكنة المغلطة" التي يبينها الدرس المنطقي لأجل تجنبها والاحتراز منها.

وقد تكون مخاطبة العناد البرهاني مخاطبة العالم لمتعلم يكون من أهل الصناعة ويشكك في حقيقة علمية مقررة في الصناعة ويعاندها، لا من باب المغالطة والامتحان، ولكن من باب الغلط فقط، إذ الغلط من أسباب التشكك في الحقائق ومعاندتها أيضاً. من هذا أيضاً آلت مخاطبة هذا النوع من المتعلمين المغالطين إلى مخاطبة يتم بها "تصحيح الغلط".

لقد كان المعلم الثاني، في وقوفه على "مسؤولية" العالم في تصحيح الأغلاط التي قد يقع فيها غيره ممن يشاركه في الانتساب إلى صناعته، مدركاً للطبيعة الفرضية أو الأولية الاستنباطية (axiomatique) التي ينبغي أن يتصور العلم البرهاني في صورتها: إن كل صناعة من الصنائع العلمية النظرية هي بمثابة نسق استنباطي له أصوله وأوليائه من جهة، وله نظرياته ومبرهناته من جهة ثانية، وله من جهة ثالثة وجوه في النظر والبرهنة يتم بفضلها الانتقال من الأصول والأوليات إلى

النظريات والمبرهنات، ومن هذه إلى أخرى مثلها. وتقتضي المشاركة بين اثنين في صناعة يقينية ما توافقاً وتواطؤاً على تبني نسقها الاستنباطي وقبوله؛ ويقتضي التداول العلمي بين اثنين، في صناعة يقينية مشتركة لهما، تفاعلاً بينهما داخل نسقها المرتب من جهة، وتفاعلاً في رتبة مخصوصة من رتب النسق من جهة ثانية. وعليه، إن غلط غالط في صناعة يقينية ما، بأن أثبت ما حقه أن ينفي أو نفى ما الواجب فيه الإثبات، فلا بد أن يكون لغلطه موضع ورتبة ومنزلة في نسق الصناعة، ويكون هذا الموضع هو "موضع الخلاف" بين الغالط والمصيب، المُبطل والمُحق. ولما كان النسق يفترض فيه الترتيب والتراتب، فإن الرتب والمواضع التي تكون فوق وأعلى من موضع الغلط، وهو الموضع الذي يكون معلوماً للمختلفين، الغالط والمصيب، لا تكون مواضع خلاف، وإلا لكان سبق ظهور الغلط والخلاف فيها. فتبقى "الحقائق" المندرجة فيها أموراً مسلّمة ومتفقاً على يقينيتها، وما غلط الغالط المبطل إلا لأنه رتب عليها غلطاً وباطلاً وما أصاب المصيب المحق إلا لأنه رتب عليها صواباً وحقاً. الغلط العلمي إذن فساد في الترتيب وفي الاستنتاج، وردّ المعاندة بالغلط جواباً على فساد الترتيب والاستنتاج وتصحيح وتصويب له. يقول أبو نصر الفارابي موجزاً ومدقّقاً لما بسطناه وشرحناه: "وأما الغلط من أهل الصناعة فإن الشيء الذي غلط فيه مرتبته من الصناعة معلومة عندهما جميعاً [المصيب والغالط]، وما قبله من القضايا موطأة متيقن بها عندهما؛ فالذي يريد أن يزيل عن الغالط خطأه وغلطه يستعمل تلك الأمور التي هي قبل المكان الذي غلط فيه من الصناعة في تبين ما غلط فيه الغالط"⁽²⁵⁾.

يظهر مما سبق أن حديث الفارابي في "الفحص العلمي" حديث في "الحوار العلمي" الذي يتصور في صورة من صور أربع أساس هي:

- 1- صورة الحوار المتصاوب والمتعاون،
- 2- صورة الحوار المصحح لغلط من الأغلاط،
- 3- صورة الحوار المتلقي لمغالطة من المغالطات،
- 4- صورة الحوار المعلم لحقيقة من الحقائق،

وإذا ما اعتبرنا الصورة الرابعة صورة لا تشهد لمقام "حواري" حقيقي خاص وإنما تشهد أساساً للمعايير التي ينبغي توفرها في ناظر من النظار ليصبح عدّه متميّزاً إلى فئة العلماء - وهي معايير "المسؤولية العلمية" الخمسة:

- 1- العلم بحقائق الصناعة أصولاً ومبرهنات،
- 2- العلم بكيفيات إثبات وتبليغ هذه الحقائق للغير،
- 3- المشاركة المجددة في تنمية حقائق الصناعة،
- 4- القدرة على تلقي المغالطات،
- 5- القدرة على تصحيح الأغلاط،

فإن صور "الفحص العلمي" ستعود إلى ثلاث صور فقط هي صورة الحوار المتصاوب والمتعاون وصورة الحوار المصحح وصورة الحوار المتلقي⁽²⁶⁾.

يكن جوهر حديث الفارابي في هذه الصور الثلاث في إبراز وبيان ما ينبغي أن يراعى فيها من قواعد ومعايير "تؤسس" لمقبوليتها ومشروعيتها ومسموعيتها. فهذه القواعد وهذه المعايير هي لب تحليل الفارابي لمسألة "كيف ينبغي أن تكون المناظرة العلمية، مناظرة تصاوب كانت أم مناظرة تصاحح أم مناظرة تلاق؟". إن هذه القواعد وهذه المعايير من شأنها أن توجه الجالسين للتناظر في مسألة من مسائل صناعة علمية ما. إن مجلس المناظرة الذي يجمع المتصاوبين أو المتصاححين أو المتلاقين، في علم من العلوم، مقام تواصل حواري ينبغي أن يقوم ويحكم بهذه القواعد والمعايير؛ فيكون تبعاً لذلك: إما مجلساً للمناظرة على وجه الحقيقة، وإما مجلساً لإدارة الكلام بين اثنين لا مدخل للمناظرة فيه.

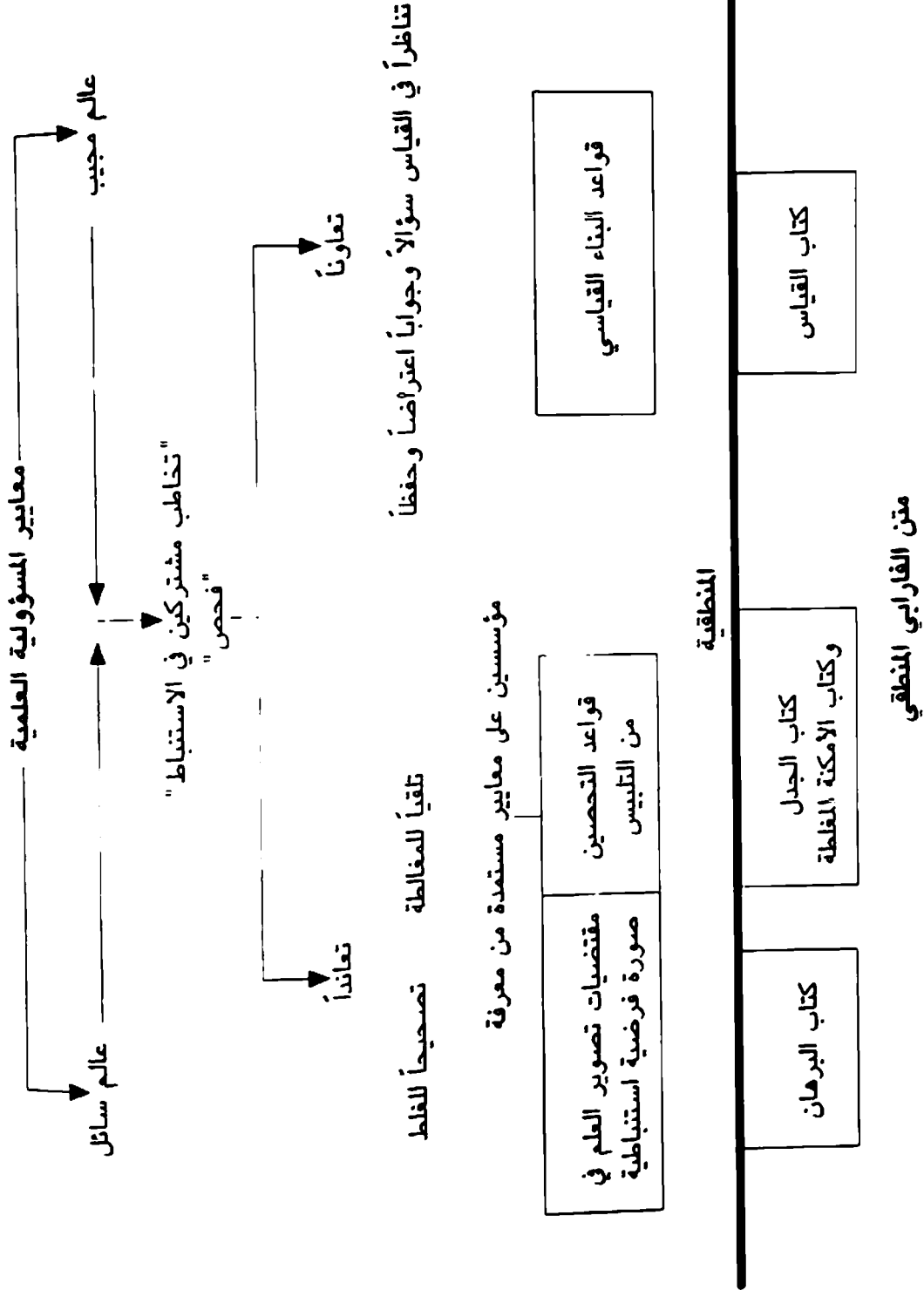
حديث الفارابي في "الفحص العلمي" إذن حديث في مجالسه؛ والحديث في مجالس الفحص العلمي حديث في ما يؤسسه من قواعد ومعايير، أي حديث فيها باعتبارها "مؤسسات"؛ ومن هنا كان "مجلس المناظرة" مؤسسة من المؤسسات؛ كانت وظيفته التعقيد لما ينبغي أن يراعى في السلوك الفاحص،

(26) التلقي: بمعنى الاعتراض والمعارضة.

المتعاون أو المتعاند، وتعيين النموذج الذي أريد له أن يكون مرعياً في هذا السلوك ليكون في فحصه سلوكاً مقبلاً ومنضبطاً⁽²⁷⁾.

لمجلس المناظرة إذن، مثله في ذلك مثل جميع "المؤسسات"، وظائف التنظيم والترتيب والتوجيه والتقويم، تنظيم النشاط السلوكي الإنساني المسمى مناظرة وترتيبه وتوجيهه وتقويمه؛ وظائف خَصَصْنَا مساهمتنا هذه لبيان وإعادة بناء أحكام الفارابي فيها وتقريراته حولها؛ وهي تقارير وأحكام تستدعي مقايستها بتقارير وأحكام أخرى - قريبة أو بعيدة - ثبتت في ميدان "منطق التفكير النقدي" المعاصر من جهة وفي ميدان "منطق المناظرة الأصولي" القديم من جهة أخرى، تقارير وأحكام استندت في مجملها إلى متن الفارابي المنطقي برمته كما يبين ذلك الجدول التالي:

(27) انظر: في قواعد هذا النموذج كتابنا منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الجباجي الأصولي، خصوصاً صفحات 191-319.



حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد

تمهيد

من النصوص الرشدية حديثة النشر والتداول التي لم يسبق تحليلها علمياً حتى الآن، حسب علمنا، نص "الضروري في أصول الفقه" أو "مختصر المستصفى" (552هـ) الذي حاول فيه ابن رشد "الشاب" الرجوع إلى "مستصفى" الغزالي من علم أصول الفقه بقصد تهذيبه "بحذف التطويل" واستيفائه باختراع ما يُتَمَمه ويكْمَله. ولا شك في أن نشر هذا النص الرشدي الجديد لا بد وأن يكون مناسبة لتجديد النظر فيما استقرّ من آراء حول موقف ابن رشد من علوم الشريعة وصلتها بالحكمة، خصوصاً وأن هذا النص يتعلق بعلم يمثل في الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم نقطة تقاطعت فيها الاعتبارات العلمية بالاعتبارات العملية، والاعتبارات المنطقية بالاعتبارات القيمية.

إن كان "مختصر المستصفى" مظنةً للوقوف على موقف ابن رشد من "الأصولية" ومن علم أصول الفقه بصفة عامة، فإنه أيضاً لا يمثل، في نظرنا، إلا لحظة من لحظات السيرورة الفكرية الرشدية التي لم تُستوفَ تمام الاستيفاء، وهي بذلك تدعو العربي المتعاطي للتفلسف اليوم إلى استئناف النظر الفلسفي في "الأصولية" استئنافاً لا يقطع مع التراث الفلسفي العربي القديم، الذي يمثل ابن رشد أحد أركانه البارزة، ولا يتقيد به ولا يفهم جزئي له.

من الأصول التي يقوم عليها موقف ابن رشد "الشاب" من أصول الفقه أصلاً بارزان، أصل أول تمثل في الادعاء بأن أخص الإشكالات التي يعالجها علم أصول الفقه هو "الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي ﷺ"، وهذه الأشياء

هي عنده إما لفظ وإما قرينة لفظ، وبالتالي فإن علم أصول الفقه يؤول بحسب هذه الدعوى إلى علم لفظي، علم بدلالات الألفاظ من جهة الصيغة ومن جهة المفهوم والمعقول وبدلالات قرائن هذه الألفاظ. وأصل ثانٍ تمثّل في الاعتراض على إدخال المنطق في الصناعة الأصولية ووصله بها، إذ لما كانت الصناعة الأصولية صناعة لفظية في جوهرها فلا داعي للتقديم لها بمقدمة منطقية كما فعل ذلك أبو حامد الغزالي في مستصفاه.

نودُ هنا أن نقف عند هذا الأصل الثاني، الفصل بين المنطق والأصول، للتساؤل عن درجة رشديته ومداه، وسنحاول تدبره مستعينين بعدتين، عدة أصولية تتمثل فيما استقر اليوم من "حقائق" تتعلق بعلم أصول الفقه كببحث لساني - منطقي يدرس الاستدلالات العملية والشرعية، وعُدّة رشدية تتمثل في دعاوى وأحكام رشدية أخرى لاحقة تضمّنتها اجتهادات ابن رشد في مجال المنطق ومجال الكشف عن مناهج أدلة المتكلمين ومجال الفصل بين الشريعة والحكمة ومجال المبادرة إلى الابتداء في الاجتهاد الفقهي. وتُستمد مشروعية استنادنا إلى هذه "العدة الرشدية" في تدبر الاعتراض الرشدي على إدخال المنطق في الأصول من كون اللاحق من الدعاوى والأحكام، بالنسبة لناظر من الناظرين، يشكل سياقاً تأويلياً للسابق من دعاويه وأحكامه، سياقاً تتأسس إجرائيته على الايمان بأن التالي والتابع في الأحكام والدعاوي لا ينبغي أن يكون مجرد تكثير وتعدد في المعارف، بل ينبغي أن يكون حافظاً لتماسك واتساق هذه الدعاوي والأحكام المتوالية وعدم تناقضها، ومن هذه الجهة قد يصبح السابق من الأحكام منسوخاً باللاحق منها، وقد يصبح مُعمّماً ومطلقاً بعد أن كان خاصاً ومقيداً، وقد يخصص ويُقيّد بعد أن كان عاماً ومرسلاً.

إن أقرب سياق تأويلي رشدي إلى "مختصر المستصفى" فيما يتعلق بالفصل بين المنطق والأصول هو "فن الخطابة" الأرسطي، فتلخيص ابن رشد لخطابة أرسطو لم يكن مجرد تقريب لما قاله أرسطو عن الخطابة، بقدر ما كان تقريباً لما تقوله الحكمة الكاملة والتامة، إذ لم يكن أرسطو، عند ابن رشد، مجرد حكيم من الحكماء وإنما كان "الذي كَمَّل الحكمة وتَمّمها" (تلخيص الخطابة 475). فالدعاوي الواردة في "تلخيص الخطابة" (ل. خ.) دعاوي حكمية رشدية، إذ إن

ابن رشد هو أيضاً "حكيم" أو "مُجِبٌّ للحكمة" على الأقل، ولا يهم في هذه الدعاوي ما يمكن أن يقال فيها من جهة مدعيها الأول أرسطو، أو من جهة مدى احترامها وفهمها وتقريبها من قبل ملخصها ومروجها ابن رشد. ما يهم هو أنها أحكام آمن بها ابن رشد واعتقد صدقها وصوابها، وبالتالي يصح أن يُستند إليها في تدبر الدعاوي الرشدية الأخرى السابقة وقريبة التعلق.

"الخطابة" قريبة من "الكلام الفقهي" [الكلام الفقهي، هو الذي يدعى بأصول الفقه (بداية المجتهد... 74)]. ومن أدلة هذا الاقتراب ما يقوله ابن رشد في "مختصر المستصفى" (ص 114) عن الطابع "الجمهوري" للمخاطبة في الصناعة الأصولية، إذ الحال فيها "كالحال في المخاطبة الجمهورية"، ومعلوم أن العلم المختص بمخاطبة الجمهور هو "فن الخطابة". بل ويقول ابن رشد في ربط الكلام فيما فيه خلاف ونزاع وإعلام وبيان بالخطابة: "نعتقد أن المخاطبة التي تكون على جهة التشاجر والتنازع بين يدي الحكام، والمخاطبة التي تكون على جهة الإرشاد والتعليم هي لصناعة واحدة، وهي هذه الصناعة" [الخطابة] (ل. خ 12). وعليه فتبليغ الأحكام، وضمنها الأحكام الشرعية، والإرشاد إليها والإعلام بها ومحاولة رفع الخلاف والنزاع فيها أفعال تدخل كلها ضمن الأفعال التي تنظر فيها صنعة الخطابة. ومن ثمة كان للخطابة مدخل في التنظير لأفعال الخطيب الفقيه إن في إفتائه بالحكم الشرعي الذي انتهى إليه اجتهاده، أو في خلافه مع غيره من الفقهاء في حكم من الأحكام الشرعية.

الفقيه إذن معني بالخطابة باعتباره حاكماً فيما يقع من نوازل وأحداث آنية؛ ويربط ابن رشد "القاضي الفقيه" بالحاكم حين يقول، بعد تمييزه للأصناف الثلاثة من الحُكَّام [حُكَّام في الأمور الماضية، حُكَّام في الأمور المستقبلية، حُكَّام في الأمور الكائنة] "والحاكم في الأمور الكائنة (هو) مثل القاضي في مدتنا هذه وهي مدن الإسلام" (ل. خ 52)؛ بل إن القيم والغايات التي تؤم في الأجناس الخطابية الثلاثة، قيم الخير والشر، والحسن والقبح، والعدل والجور، قيم ومقاصد حاضرة أيضاً في الكلام الفقهي، في "مقاصده" و"مكارمه" و"قواعده". نتخلص إذن إلى أنه لا مسوغ، وانطلاقاً من ابن رشد ذاته، للفصل بين "الكلام الفقهي" و"الخطابة" عامة و"الخطابة الشرعية" خاصة.

إذا صح رجوع "الكلام الفقهي" إلى "الخطابة الشرعية" واندراجه فيها فسيصح تنميط القول الرشدي الثابت في "مختصر المستصفى" بالقول الرشدي الثابت في كل من "تلخيص الخطابة" و"جوامع الخطابة". سنرجع إلى "فن الخطابة" الأرسطي وتلخيصه وجوامعه بقصود ثلاثة:

- بقصد إثبات الاتصال بين الأصول والخطابة مادة.
- بقصد إثبات الاتصال بين الأصول والخطابة منهجاً.
- بقصد إثبات "اعتراض رشدي" على الاعتراض الرشدي على إدخال المنطق في الأصول.

قصود نثبت فيها ما نثبت بالاستناد إلى شواهد رشدية تنتمي إلى مجال حكمي لا يجوز أن يبقى معزولاً ومفصلاً عن المجالات الشرعية، إذ نفترض في العقل الرشدي أنه عقل واحد سواء نشط في علوم الحكمة أم في علوم الشريعة.

1. الاتصال المادي بين الأصول والخطابة: قضية الأدلة التفصيلية

يندرج مُسمى "الأدلة التفصيلية" الأصولي ضمن مُسمى "مواد الضمائر ومقدماتها" الخطابي، وذلك أن المضامين التي تصلح أن تكون مادة مستعملة في صناعة الخطابة كمقدمات لا بد أن تكون "من أمور معلومة محصلة إما عند الحكام، وإما عند المقبولين من الناس عند الجمهور، وإما عند المقبولين عند الحكام وهم الذين ارتضوهم، وذلك بأن تكون بينة لكل هؤلاء المقبولين أو لأكثرهم وكذلك لكل الحكام أو لأكثرهم" (ل.خ. 472-473). وبهذا الاعتبار يترتب أن تكون "الأدلة التفصيلية" التي يستند إليها الفقهاء ويبنون عليها، وهي أدلة في أساسها مستمدة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، من هذه "الأمور المعلومة المحصلة" الصالحة لأن تكون مقدمات للكلام الخطابي، بل إنها بالنسبة لجمهور المسلمين ليست مقبولة فقط وإنما مرتبة في أعلى درجات سُلّم القبول.

"أدلة الأحكام" إذن، انطلاقاً من ابن رشد الخطيب، داخله في الهم الخطابي، بل إن لها تعلقاً كبيراً جداً بمقولات ثلاث ترتب فيها مواد الخطابة ومضامينها، مقولة "الرأي" ومقولة "السنة" ومقولة "الشهادة". ويظهر من التصور الرشدي لهذه المقولات الثلاث وجوب إلحاق مسمى "الأدلة التفصيلية" بها:

1.1. فالدليل التفصيلي قد يكون "رأياً" لأن الرأي "قضية موضوعها أمور كلية لا جزئية، وذلك في الأمور المؤثرة والمجتنبة [= العملية] لا في الأمور النظرية [= العلمية]"، قضية تكون إما نتيجة ضمير مطوي أو قياس غير مصرح به، وإما مبدأ لضمير مستقبل يمكن لقائس من القائسين أن ينشئه. (ل.خ. 471-475).

2.1. والدليل التفصيلي قد يكون من "السُّنة" عامة و"السُّنة المكتوبة" خاصة. إن ابن رشد الخطيب يميز بين نوعين من السُّنن والقوانين: "سُّنة مكتوبة خاصة" و"سُّنة غير مكتوبة عامة". والسُّنة غير المكتوبة عنده هي "التي يعترف بها الجميع" (ل.خ. 165) و"التي هي في طبيعة الجميع" و"التي يرى الكل فيها بطبعه أنها عدل أو جور وإن لم يكن بين واحد منهم في ذلك اتفاق ولا تعاهد"، وهي السُّنن "التي ليس يُعلم متى وُضعت ولا من وضعها" (ل.خ. 213)، وهي "كثيراً ما تضادُ [السُّنن المكتوبة ...] ولذلك يُقنع بها فيما اعتقد فيه أنه جور بحسب [السُّنن المكتوبة] أنه ليس بجور" (ل.خ. 213-214) أما السُّنة المكتوبة فهي مكتوبة لأنه "لا يؤمن أن تُنسى إن لم تُكتب" وهي خاصة لأنها "تخص قوماً قوماً وأمة أمة" (ل.خ. 165) وهي "الموقف على العدل وما ليس بعدل" وذلك في توجهها إما "نحو العامة والكل من أجل المدينة" أي المقررة والمقدرة "لما ينبغي أن يفعل في أمر العامة والكل" ، وإما "نحو واحد واحد" أي المقررة والمقدرة "لما ينبغي أن يفعل في أمر واحد واحد" من الناس (ل.خ. 215). إن التمييز الرشدي بين هذين النوعين من السُّنن يؤم غاية أو مقصداً هو بيان وجوه التبعية بينهما: فالمتبوع أو الأصل هو السُّنة غير المكتوبة العامة، والتابع أو الفرع هو السُّنة المكتوبة الخاصة. والقاعدة العامة في التعالق بين هذين النوعين من السُّنن هي "احتياج السُّنن المكتوبة إلى الزيادة والنقصان بحسب ما تقتضيه السُّنة غير المكتوبة". ويدلل ابن رشد لهذه القاعدة بدليلين، دليل "محدودية كل سُّنة مكتوبة" ودليل "عدم كفاية كل سُّنة مكتوبة".

- فالنسبة للمحدودية يقول ابن رشد: "ليس يستطيع أحد أن يضع سُنناً كليةً عامة بحسب جميع الناس في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، لأن [...] تبدل النافع والضار غير متناهٍ وغاية الماهر في وضع السُّنن [= المشرع] أن يضع من ذلك ما هو أكثر، أعني لأكثر الناس في أكثر الأزمنة وأكثر المواضع [...] وإذا

كان الأمر كذلك فباضطراب ألا تكون السُّنن المقدرة صادقة أبداً ودائماً، أعني في كل شهر وفي كل وقت، ولذلك قد يُحتاج إلى الزيادة والنقصان فيها، وأنت تتبين هذا من الملل المكتوبة في زماننا هذا" (ل. خ. 221).

- أما بالنسبة لعدم الكفاية فيقول ابن رشد: "لما كانت السُّنة المقدرة لا تنطبق على كل شخص ولا في كل وقت ولا عند كل مكان لم تكن كافية فيما تقدر من الخير والشر في معاملة شخص من أشخاص الناس، فاحتج إلى الزيادة والنقصان فيها بحسب ما تقتضيه السُّنة غير المكتوبة" (ل. خ. 220).

الأصل إذن هو السُّنن غير المكتوبة لأنه فيها "عدل مكتوب [= وارد في السنن المكتوبة ومصرّح به فيها [وتفَضَّل] بما لم يصرّح به في السُّنن المكتوبة]"، ولهذا التفضل صورتان "إما الزيادة على السُّنن المكتوبة وإما النقصان منها، فإن كانت الزيادة على الخير المكتوب سُمي إحساناً، وإن كانت الزيادة على الشر المكتوب سُمي سيئة، وإن كانت نقصاناً من الشر المكتوب سُمي ضلحاً وجلماً واحتمالاً [...] كما هو الأمر عندنا في قطع اليد في النصاب وبخاصة في المطعومات" (ل. خ. 220-221).

3.1. والدليل التفصيلي قد يكون "شهادة" أي خبراً لأن "الشهادة... خبر ما" (جوامع الخطابة، 189). وقد تناول ابن رشد الخطيب مسألة الخبر من زاويتين، زاوية المخبرين بالخبر، وزاوية الأشياء المخبر عنها في الخبر، فميز في الأشياء المخبر عنها بين الأشياء "المعقولة" والأشياء "المحسوسة" وميز في هذه بين أمور ماضية لم نحسّ بها وأمر حاضرة لا نحسّ بها. كما ميز في المخبرين بين مخبرين ناقلين عن غيرهم ومخبرين عن أشياء أحسوها هم؛ وقسم أخبار هؤلاء المخبرين إلى أخبار الواحد وأخبار الجماعة التي يمكن حصرها وأخبار الجماعة التي لا يمكن حصرها، لينتهي إلى تعيين جملة من ضوابط حصول التصديق بالخبر والشهادة.

إنّ ما يهمنا من حديث ابن رشد الخطيب عن الشهادات والأخبار هو أنه كان يستحضر في هذا الحديث مفاهيم واردة عند الأصوليين في باب "الأدلة التفصيلية"؛ فقد تحدث عن "أقوال السلف" وتحدث عن "التواتر" وتحدث عن "الإجماع":

= فعن السلف يقول: "أعني بالشهود القدماء الأسلاف المعروفين المقبولين عند جمهور الناس المشهور فضلهم... [وهم الذين] تُقبل شهادتهم على الأشياء السالفة، سواء أخبروا أنهم عاينوها أو لم يُخبروا بذلك، لأنه يُحتمل أمرهم، على الجملة، فيما أخبروا به على التصديق" (ل. خ. 238). بل وتُقبل شهادتهم على الأمور المستقبلية أيضاً إن صحت لهم "الملكات التي يخبرون بها عن الأمور المستقبلية" (ل. خ. 240) كحال "الكهان، سواء كان تكهنهم بصناعة أو بغير صناعة" وكحال "ذوي الأمثال السائرة مثل ما يقال: 'صِلْ رحمك' فإن صاحب الشرع عليه السلام قد قال: 'صلة الرحم تزيد في العمر' (ل. خ. 239-240).

وعن التواتر باعتباره الإخبار بالأمور المحسوسة التي لم تُشاهد والذي يحصل به أقوى تصديق ممكن في مجال غلبة الظن. يقول ابن رشد الخطيب "إن هذا الصنف من الأخبار هو الذي يُسمى المتواتر" (جوامع الخطابة، 191)؛ ويتصد به "ما أُخبرت به جماعة لا يمكن حصرهم أنهم أحسوه"، و"ما أُخبرت به جماعة عن جماعة أخرى لا يمكن حصرهم أنهم أحسوه"، و"ما زادت الجماعة على واحد فصاعداً بالغاً ما بلغت إذا استوا أولها ووسطها وآخرها في أنهم لا يمكن حصرهم أو يعسر" (جوامع الخطابة 191). بل ويتطرق ابن رشد، كما فعل في "مختصر المستصنى" (54-57)، إلى مسألة الصدق الحاصل بالتواتر أهو صدق بالذات أم صدق بالعَرَض (جوامع الخطابة 193-194).

- أما الإجماع فقد أدخله ابن رشد الخطيب ضمن "الشهادة". فالإجماع باعتباره "اتفاق أهل الجملة وتواطؤهم على أمر في الملة" لا يقنع إلا لأن "مستنده... شهادة الشرع لهم بالعصمة" (جوامع الخطابة 195). يظهر من الحديث الخطابي الرشدي إذن أن "الآراء" و"السنن" و"الشهادات" كمفاهيم "خطابية" ليست بعيدة عن مفهوم "الدليل التفصيلي" عند الأصوليين؛ وبغياب هذا التباعد بين "الخطابة" و"الأصول"، في مجال المضامين والمواد التي تقع فيها المخاطبة بأجناسها الثلاثة، يثبت اتصال "الكلام الفقهي" بالخطابة الحكمية. وبشوت هذا الاتصال يثبت "التوسيع" من مفهوم "الدليل التفصيلي" ليصبح متسعاً للانطواء على أحكام وقيم تقتضيها "السنة غير المكتوبة والعامة"، كالحال بالنسبة للأدلة العقدية التي تُرد في معانيها المنبّه عليها إلى ما تقتضيه الحكمة، كما بين ذلك ابن رشد في "فصل المقال" وفي "الكشف عن مناهج الأدلة...".

2. الاتصال المنهجي بين الأصول والخطابة

لا يقتصر الاتصال بين "الكلام الفقهي" و"الخطابة الحكيمة" على جانب المادة فقط وإنما يتعداه إلى جانب المنهج. فالكلام الفقهي في استثماره للأدلة التفصيلية، وفي بنائه عليها لأحكامه الاشتغالية والاعتقادية، وفي تداوله فيها وتناظره حولها يسلك طرقاً أو وجوهاً أو مسالك هي أيضاً قريبة اقتراباً كبيراً من تلك الطرق والوجوه والمسالك التي نُظِّرت لها الخطابة.

1.2. الاتصال المنهجي من حيث التدليل والنظر

لن نطلب في هذا المقام لا عرض مختلف وجوه الإنتاج الخطابية، الحقيقية أو السوفسطائية، المستعملة في "الإثبات" وفي "التوبيخ"، ولا سرد مختلف "الأنواع" و"المواضع" الخطابية التي تمثل "أسطقسات" للضمائر الخطابية والتي "يتطرق منها إلى وجود المقدمات... بطريق صناعي" (ل. خ. 475) أي التي تمثل أصول مبادئ سغي نظري يُنْتَقَلُ منها إلى اكتشاف المقدمات الصالحة في إنشاء التدليل المثبت أو الموبخ في جنس من أجناس السخاطبة في "الأبواب الضرورية للناس" (ل. خ. 473) أي في "المشوريات... والمنافرية... والمشاخرية... والانفعالات... والخلقيات" (ل. خ. 76-477).

إنَّ اهتمامنا سيتوجّه نحو بعض من "المواضع العامة" ظاهرة التعلق والاقتراب من وجوه إنتاجية نُظِّرت لها في الأصول في باب القياس والاستدلال. وهدفنا من هذا التوجه تأكيد الوصل بين "الكلام الفقهي" و"الخطابة" من الناحية المنهجية بعد أن تأكد لنا سابقاً الوصل بينهما من الناحية المضمونية. من هذه المواضع العامة باعتبارها قواعد تدليلية يمكن أن نذكر:

- موضع أو دليل "إنك لا تعمل به". ومفاد هذا الموضع أنه إذا استدلَّ مستدلٌّ بمقدمة ما، أو ادعى مدعى ما، وتبيَّن أنه لا يعمل بما استدلَّ به أو ادعاه، حق للسامع المخاطب أن يرد عليه استدلاله. ويعرض ابن رشد لهذا الموضع المعهود عند الأصوليين حين يتطرق إلى مواضع التوبيخ، فنجدته يقول عن أحدها "أن ننظر هل يفعل المشير بالأمر ذلك الشيء الذي أشار به، إذا كان ممكناً له فعله، فإنه إن لم يفعل ما أشار به وهو ممكن له، كان فيه موضع توبيخ له".

(ل.خ. 489). ويدرك ابن رشد إجرائية هذا الموضع في المجال العملي الديني الإسلامي - العربي، إذ نجده يقول "وهذا الموضع كاذب [بمعنى أنه يجوز للإنسان أن يشير بالرأي دون أن يكون عاملاً به] فإنه قد يشير الإنسان بالشيء وهو يظنه في وقت ما يشير به خيراً، ثم يتبين له أنه ليس بخير فلا يفعله وهو قد كان أشار به، ومن هذا عندنا أن يروي الراوي الحديث ويترك العمل به" (ل.خ. 98-499).

- موضع أو دليل "القلب". ومفاد هذا الدليل عند الأصوليين "أن يجعل السائل ما جعله المعلن علة لما ادعاه من الحكم علة لصد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل [المعترض] بعد أن كان حجة للمعلن [المستدل]". وفيه أنواع عندهم. ويقف ابن رشد عند هذا الموضع الأرسطي الأصل (Rh. 1398 a 4) ليقول إنه "يكون على وجهين":

أ - "أن يكون في طباع الدليل ذلك، مثل أن يوجد إنسان في وسط الدار واقفاً فيقال "إنه لصّ لأنه وُجد في هذا الموضع"، فيقول هو "لو كنت لصاً لم أكن واقفاً في وسط الدار".

ب - "أن يكون في ذلك القول... موضع يستدل به منه ضد استدلاله، فإن كان في اعتذار استدل منه على الشكاية، وإن كان في شكاية استدل منه على الاعتذار" (ل.خ. 499-500).

- موضع أو دليل الخطاب الذي يحثه الأصوليون بأنه الدلالة على "نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه إذا قيد الكلام بقيد يجعل الحكم مقصوداً على حال هذا القيد". ويقف ابن رشد عند هذا الموضع الأرسطي الأصل أيضاً (Rh. 1397 a 7 sq) ليقربه بالقول "ينبغي أن ننظر هل ضد المحمول موجود لصد الموضوع، فإن وُجد حكمنا أن المحمول موجود له، وإن ألقيناه مسلوباً عنه حكمنا أن المحمول مسلوب عن الموضوع" (ل.خ. 477-478).

- موضع أو دليل الأولى والأخرى. وهو أيضاً وإن كان معهوداً عند الأصوليين فأصله أرسطي (Rh. 1397 b15). ويقربه ابن رشد بالشكل التالي: "إذا كان الأقل وجوداً موجوداً فالأكثر وجوداً موجود ضرورة [...] وأما في الإبطال

فمعكس هذا، أعني أنه إذا لم يوجد الأكثر فالأقل غير موجود، وذلك أنه إذا لم يضرب القرابة فأحرى ألا يضرب الآباء" (ل. خ. 479 - 480).

- موضع القياس على أصل؛ ويُسمّيه ابن رشد بالتقابل؛ وهو التدليل الذي يكون بالبناء على أحكام سالفة (أصول) هي "ما حكم به من سلف إما في ذلك الشيء بعينه وإما في شبيهه [قياس الطرد عند الأصوليين]، وإما في ضده [قياس العكس عند الأصوليين]" (ل. خ. 483). وهذا السلف المعتقد بحكمه هو إما الكل، بما فيه العلماء، وإما الأكثر، وإما الحكماء جلّهم أو بعضهم، وإما أولئك "الذين يُظنُّ أنهم لا يحكمون بالمتضادات. أعني بضد الحق أو بضد الخير أو بضد النافع أو بضد العدل كالإله والأبوين والمعلّم" (ل. خ. 484) (قارن بأرسطو Rh.1398 b 21-28). وهذا التقابل نقلة من جزئيّ إلى جزئيّ، نقلة تكون "لاشتراكهما في أمر كليّ" وذلك "إذا كان الحكم المنقول من أحدهما [الأصل] إلى الآخر [الفرع] موجوداً [محمولاً على] الجزئيّ الأعرّف من أجل ذلك الكليّ [العلة]، أو يظن به أنه يوجد له من جهته [من جهة العلة]، وإلا لم تصح النقلة من جزئيّ إلى جزئيّ، أعني إن لم يكن هنالك كليّ [علة] وكان وجود ذلك الحكم من أجله للجزئيّ الأعرّف [الأصل]" (ل. خ. 46). ويقول ابن رشد عن هذا الكلي الذي يسدّ مسدّ العلة عند الأصوليين "إن هذا الكلي الذي ارتسم في النفس بالقوة، وإن لم يصرح به يُستعمل في النقلة من جزئيّ إلى جزئيّ، هو معيار التمييز بين الاستقراء والتمثيل، فإذا كانت النقلة إليه في الذهن من أكثر الجزئيات كان استقراء وإن كان من واحد منها أو من الأقل كان تمثيلاً" (ل. خ. 47). (قارن بأرسطو Rh.1357b 26sq).

- موضع المشابهة؛ سواء كانت مشابهة "بأمر مشترك" أو مشابهة "في المناسبة"، وسواء استند إلى شبيه الموضوع، أو إلى شبيه المحمول، أو إلى شبيه المحمول وشبيه الموضوع، أو إلى شبيه العلاقة. إن التدليلات التمثيلية المؤسسة على موضع المشابهة، والتي يجد "القياس الأصولي" بعضاً من مبادئه فيها، نوع من التدليل مدخول "ليس يلزم عنه بالضرورة قول آخر اضطراراً ولا هو منتج بالذات" (جوامع الخطابة 185).

2.2. الاتصال المنهجي من حيث التداول والتناظر

يتحصل من "فن الخطابة" وتلخيصه أن المقام التخاطبي بأجناسه الثلاثة

يتكوّن من أطراف ثلاثة أساس، طرف الخطيب المتكلّم وطرف المناظر السامع وطرف الحاكم الشاهد، وما فن الخطابة إلا صنعة تُقنن وتُقعد لأفعال كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة وللتفاعلات الحاصلة بينها.

إن الابتداء بالكلام، وتوجيه الخطاب بقصد الإقناع، وتصويره في صورة الضمير أو صورة المثال، أمور تفترض وجود فاعلين آخرين غير الخطيب المتكلم؛ يقول ابن رشد "إذا أُريدَ أن يكون القول تام الإقناع فواجب أن يوضع حاكم ومناظر في جميع أجناس الأفاويل الخطيبة" (ل.خ. 431).

- السامع المُناظر

إن المُناظر عند ابن رشد هو الطرف الذي ينتهز إلى "التشكيك على القول المقنع [الذي أذاه المتكلم الخطيب] والإبطال له" (ل.خ. 430)، إن في نتيجته أو في ما بنيت عليه من قياس. وهذا "التشكيك" الذي يتفاعل به المناظر مع الخطيب لا بد أن يكون تفاعلاً حجاجياً، وذلك لأن "المناظر مساوٍ للمتكلم"، والمتكلم خاطب بالحجة [الضمير أو المثال]، فتعيّن ألا "يُكتفى من [المُناظر] برد القول دون أن يأتي على ذلك بدليل" (ل.خ. 431).

يترتب على افتراض وجود المُناظر في المقام التخاطبي عامة، والشرعي خاصة، ضرورة الوقوف على أفعال المناظرة لتقنيها وتقعيدها، وهي الأفعال التي يُسميها ابن رشد "المعاندة" و"المناقضة" و"المقاومة" و"المناقضات"، وهي أسماء مترادفة تسمي الأفعال "التي تُتلقى [= تعارض] بها الضمائر، وهي التي يستعملها السامع" (ل.خ. 510). وتكون هذه التشكيكات أو المناقضات أو المعاندات عنصراً جوهرياً في حصول الإقناع على أتم وجه، إذ ينبغي أن تُستوفى ليكون القول الخطابي تام الإقناع، لأنه لا يكفي في التدليل أن يكون صحيحاً بل ينبغي أيضاً، لتمام الصحة، أن تُدفع الاعتراضات الواردة عليه وتُرد؛ يقول ابن رشد: "الكلام الخطابي إنما يكون أتم فعلاً وأكثر إقناعاً إذا رأى المخاطب به أنه لم يبق فيه موضع فحص ولا تأمل ولا معارضة إلا وقد أتى بها فتريفت" (ل.خ. 430).

تؤول ضرورة افتراض وجود المناظر إلى ضرورة اعتبار مختلف الوجوه الاعتراضية التي ينجزها المناظر في تفاعله النظري مع ما عُرض عليه وخطب به. ولاعتبار هذه الوجوه الاعتراضية مدخل في صناعة الخطابة؛ فقد بين ابن رشد كيف ينقض القياس في شكله، وكيف تقاوم مقدماته، ونتيجته (ل.خ. 510-520)، مع أنه في "مختصر المستصفى" حذف، باعتباره غير صناعي وغير ضروري، ما خصّصه في أصول الفقه لمسألة "الاعتراضات الواردة على القياس" من مباحث. نستخلص إذن أننا ملزمون، وانطلاقاً من ابن رشد ذاته، بمراجعة المواقف الرشدية مما هو "ضروري" و"صناعي" في أصول الفقه؛ فالمباحث المتعلقة بالمناظرة والتدافع، سواء على مستوى تأويل النصوص، أو على مستوى توليد الأحكام منها، مباحث جوهرية ليس في الخطابة فقط ولكن في الكلام الفقهي أيضاً. وبالتالي لا يصح اختزال أصول الفقه، كنظر صناعي، إلى الجزء الذي يتضمن "النظر في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل وكيف استعملها" كما صرح بذلك ابن رشد الشاب في اختصاره للمستصفى. وإذا تعينت هذه المراجعة فإن الأفق سينفتح لتتيمم التقريب الرشدي للحكمة، في بعدها الخطابي، بالانتهاض للقيام بالموازنة بين التعيد "الخطابي" للمناظرة والتعيد "الأصولي" لها...

- الشاهد الحاكم

إن أفعال الحاكم تأتي بعد كل من أفعال المتكلم الخطيب وأفعال السامع المناظر، إذ يتمثل دور الحاكم في الانتهاض "لتميز حجة كل واحد من الفريقين أعني المتكلم والمناظر" (ل.خ. 430)، وقصده من هذا الانتهاض أن "يشهد بصدق القياس المنتج" للنتيجة، سواء أكانت نتيجة المتكلم القائس أم نتيجة السامع المناظر (ل.خ. 430). والحاكم في شهادته هذه "لا يكلف بالدليل على ما حكم به" لأنه "أعلى من المناظر" وبالتالي من المتكلم الذي هو مساوٍ للمناظر (ل.خ. 431).

تؤول ضرورة افتراض وجود الحاكم في المقام الخطابي الشرعي إذن إلى ضرورة الوقوف على مختلف ضوابط التمييز بين الأدلة والموازنة بينها لتقديم بعضها وترجيحها؛ ولقد وقف ابن رشد على معايير ثلاثة بفضلها تتم المفاضلة بين الأقيسة (ل.خ. 475 وما بعدها). ولكنه في "مختصر المستصفى"، عندما نُوقِفَ

فیه "در جمیع الأدلة" الداعية في باب الاجتهاد والمتعلقة بطرق الترجيح باعتبارها،
تجاه قول ابن رشد "فوالذين يفترون الأدلة دأبل وسند سند" (المختصر 135)، يجعل
هذه المواقف من الأمور المستعصية من الضبط فهي "تكاد لا تنتهي" ويلمح بالقول
"وهذا رام أهل هذه المسألة" - أصول الفقه - حصرها، لكن أما نحن فلا حاجة لنا
إلى هذا، إذا كان الإنسان يكتفي من تلقاء نفسه الوقوف على ما فيها يفيد غلبة
البرهان مما ليس بغيره، فاما من شأنه فرأى وأحب أن يشتبه هنا فليفعل، لكن يجب
أن يثبت المراتب التي يقع بها ترجيح طرق النقل في كتاب الأخبار، والتي يقع بها
ترجيح المذهب في الجزء الثالث من هذا الكتاب" (المختصر 135).

إن كانت مسألة الترجيح في "أصول الفقه" مما لا حاجة إليه حسب ابن
رشد "الشك" فإنها حسب ابن رشد "الحكيم" الملخص للخطابة والجدل مسألة
ذات مال، وهذه ينبغي هذا أولاً وانطلاقاً من ابن رشد الحكيم، تقويم الموقف
الرشداني السابق المندرج من قيمة ما خضعه الأصوليون من جهد لتحرير وضبط
قوانين الترجيح، من طرق الأدلة، خصوصاً وقد اتسم هذا الجهد بالتأسس لا على
الاعتبارات العقلية والدينية، ولكن أيضاً، وبالأساس، على اعتبارات قيمة لم تول
لها بعد العناية اللازمة.

٣. الوصل المطلوب بين المنطق والأصول

القول الجامع هو أن "الكلام الفقهي" من حيث مادته وقيمه، ومن حيث
مصدره ومنهجه، وانطلاقاً من "حكمة" ابن رشد الأرسطي، مندرج في
"الخطابة"، وبمسحة هذا الاندراج تنهات دعوى الفصل بين أصول الفقه
والفلسفة، في جانبها العملي والنظري، وتؤكد ضرورة الوصل بين أصول الفقه
والخطابة الفلسفية خاصة.

إذا مسح وجوب الوصل بين الأصول والخطابة فهل يبقى ادعاء وجوب فصل
المنطق عن الأصول ادعاء مستقيماً؟ وهل يبقى هناك مبرر لمؤاخذة ابن رشد لأبي
حامد الغزالي على مقدمة مستصفاء المنطقية؟

اعتقد أن ابن رشد "الحكيم" لن يرفض لأبي حامد حق إدخال المنطق في
حقل الأصول، إذ أبو الوليد نفسه نادى بهذا الإدخال حين وقف عند التصديق

البلاغي الذي هو أحد التصديقات التي تتناولها الصناعة المنطقية. يقول ابن رشد عن التصديق البلاغي وعن التدليل المُسمَّى ضميراً أو قياس الضمير وعن مدخل المنطق في ذلك "الشيء الذي ثبت به الأشياء على طريق الخطابة هو "الضمير"، لأن هذا هو أصل التصديق وعموده في الأمور التي توقع هذا النحو من التصديق، أعني التصديق البلاغي"، وبما أن الضمير "نوع من القياس و[أن] معرفة القياس [...] جزء من صناعة المنطق [...] يجب أن يكون صاحب المنطق هو الذي ينظر في هذه الصناعة إما كلها وإما في أجزاء منها (ل. خ. 17). بل إن ابن رشد يدعو إلى الرجوع إلى التحليلات وإلى نظرية القياس عامة حين يقول: "يَبِينُ أن الذي يعرف القياس من كم شيء يلتئم ويكون، ومتى يكون فهو أقدر على عمل الضمير ممن يعرف الضمير فقط دون أن يعرف القياس الذي هو جنسه؛ والذي يزيد على هذا فيعلم لمن تعمل الضمائر والفصول التي بين الضمير وبين سائر المقاييس أن تستعمل في الصنائع الأخرى فهو أقدر من ذينك. والمعرفة بهذا كله إنما هو لصناعة المنطق، فإن للقوة الواحدة بعينها، أعني للصناعة الواحدة بعينها، أن تعرف الشيء الذي هو حق والذي هو شبيه بالحق، والتصديقات الخطبية وإن لم تكن حقاً فهي شبيهة بالحق، وأيضاً فإن الناس متهيتون بطبيعتهم كل التهيئة للوقوف على الحق نفسه، وهم أكثر ذلك يؤمنونه ويفعلون عنه. والمحمودات، وهي التي تكون منها الضمائر، شبيهة بالحق من أنها نائبة عند الجمهور مناب الحق، والشبيه بالحق قد يدخل علم الحق الذي هو علم المنطق" (ل. خ. 17-18). ويضيف ابن رشد: إن الخطباء - وضمنهم الفقهاء - إن "لم يكن عندهم علم المنطق" واستعملوا "الأقاول الخطبية فقط من غير أن يتقدموا [وقد تقدم الغزالي بمقدمة مستصفاه المنطقية]!!! فيعرفوا هذه الأشياء التي هي عمود البلاغة [...] إنما يتكلمون في أشياء تجري من البلاغة مجرى التزيين والتنميق الذي يكون في ظاهر الشيء وصفحته، لا في الأشياء التي تنزل منها منزلة ما به قوام الشيء ووجوده، وإن كان قد يُظن بما فعلوا من ذلك أنهم قد بلغوا الغاية من الأقاول الإقناعية وجروا في ذلك على طريق الصواب والعدل" (ل. خ. 18-19).

التقدم بالتعرف على المنطق وتعلمه إذن أمر مطلوب في هذه الصناعة وإن كانت التصديقات الحاصلة فيها تصديقات بلاغية وخطبية شبيهة بالتصديقات الحقّة!!

من أجل منطق لعلم الكلام

تمهيد

المقال الكلامي

- 1 - مقال علمي ديني شريف،
- 2 - يمكن اعتباره والنظر فيه باعتبارات ومناظر متعددة ومتعاضدة،
- 3 - يمتلك صورة لزومية تقتضي الكشف والوصف من جهة والتفسير والتبرير من جهة ثانية والتقويم والانتقاد من جهة ثالثة،
- 4 - يتمثل النظر المنطقي فيه في فحص صورته اللزومية بمنطق طبيعي حجاجي يستحضر، فضلاً عن المقال، كلاً من القائل (منشئ القول الكلامي) والمتقبل (متلقي القول الكلامي)،
- 5 - وقد يتسنى بالنظر المنطقي الطبيعي الحجاجي فيه التمكن من معيار منهجي، يكمل معايير أخرى ممكنة نظرياً، يفيد في الحكم بوجود خصوصية تختص بها هذه الفرقة الكلامية أو تلك، وبوجود تميز لعلم الكلام في ظرف زمني ما من التاريخ الإسلامي العربي أو في ظرف مكاني ما منه.

1. المقال الكلامي مقال علمي ديني شريف

يستمدُّ علم الكلام، عند أهله، شرفه وعُلُوُّ شأنه من شرف العلوم المِلّية التي ينتمي إليها. إن كان بعض من فلاسفة الإسلام فضّل العلوم الحِكْمية على العلوم المِلّية ودلّل لهذا التفضيل فإن بعضاً من متكلّمة الإسلام فضّل العلوم المِلّية على

العلوم الحكمية ودلّل هو أيضاً لهذا التفضيل، ومن النصوص الشاهدة لتفضيل العلوم الملية على غيرها والمدللة لهذا التفضيل بل والمنتهمية إلى تقرير إمكانية جعل العلم الديني أصلاً وأساساً لكل العلوم نص لأبي الحسن العامري في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" يُعَدُّ فيه العلوم الملية "أشرف العلوم كلها وأعلاها رتبة وأرفعها درجة"، بانياً حكمه هذا بطرق أو "وجوه ثلاثة" يعينها بالشكل التالي:

"أحدها: أن ثمرة العلوم كلها هي الوصول إلى الخيرات؛ ولا خيرة للعبد أفضل من إفادة الزُلْفَى إلى مولاه؛ ولن يسعد بنيها إلا بإخلاص العبودية ونفص الشغل عن تطلب مرضاته. وليس يشك أن الإنسان لن يصير مهتدياً إلى إقامة لوائمه من حقوق مَنْ له الخلق والأمر عزّ اسمه إلا بعلم دينه الحق دون ما سواه من العلوم الأخرى، فهو [= العلم الديني] إذن يختص من بينها [= العلوم الأخرى] بأنه يفيد خيرة أبدية وغبطة صينية، وتلك ثمرة ليس وراءها ثمرة.

الثاني: أنه لم يوضع دين من الأديان للنفع الخاصي والفائدة الجزئية بل يُقصد بها أبداً المصلحة الكلية. والحاجة إلى ما يعم الخلائق جدواه تكون أمسّ منها إلى المقصور نفعه على شخص واحد... فإذن العلوم الأخرى وإن كانت في أنفسها علقاً نقيساً فمن قِبَل أنها بإزاء فضائل الأفراد من البرية...

الثالث: أن العلم الديني قد يصير أساساً تُبنى عليه سائر العلوم، فإنه لن يُقْبَسَ إلا من المشكاة التي إليها تُغْتزى الأوضاع [= المبادئ] الأولية لكل صناعة نظرية، أعني الوحي الإلهي الذي لا يعرض الشك عليه ولا يجوز السهو والغلط فيه، أما العلوم الأخرى فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسس عليه علم الدين أو يقضي على شيء من أبوابه. فإذن العلم الديني لا محالة ينزل في ذاته منزلة أصول الصناعات النظرية ومبادئها في الصدق والقوة" (ص 105-106).

باعتبارات ثلاثة إذن يُثبت العامري فضل العلوم الملية على العلوم الحكمية: اعتبارين عمليين واعتبار علمي. فعملياً لا بد من تقديم العلم المفيد أفضل خير على العلم المفيد لخير أقل، ولا بد أيضاً من تقديم العلم المفيد لأشمل خير وأعمه على العلم المفيد لخير أقل شمولاً وعموماً. وعلمياً لا بد من تقديم العلم المستفاد من مبادئ لا يطالها لا الشك ولا الغلط ولا السهو على العلم المستفاد من مبادئ يجوز فيها الشك والغلط والسهو، ولا بد أيضاً من جعل العلم المُقَدَّم

أصلاً يُبنى عليه العلم المؤخّر. وبشوت فضيلة العلوم المِلّية بالقياس إلى العلوم الحكمية تثبت فضيلة علم الكلام المِلّي بالقياس إلى الإلهيات الحكمية أو الفلسفية⁽¹⁾.

2. تعدد مَرَاقب النظر إلى علم الكلام

علم الكلام، عند أهله وعند غيرهم، من العلوم الاعتقادية التي تشملها العلوم المِلّية. إنه يطلب تقرير الاعتقادات⁽²⁾ المنقولة عن مُبلّغ الرسالة وتشبيدها بالأدلة المعقولة من جهة وتأيدها وتوهمين مخالفتها بأساليب المناظرة المحمودة من جهة ثانية، بحيث يترتب على ذلك، مبدئياً، الانسياق والتكليف القلباني ويثبت الإيمان والتصديق المؤذيان إلى الانسياق والتكليف القالبيين.

يمكن النظر إلى الصنعة الكلامية، كما حدّدها في الفقرة السابقة، باعتبارات متعددة قد يكون أهمها اعتبارات ستة متعاضدة ومتكاملة: اعتبار المقصد من علم الكلام، اعتبار المستفاد من علم الكلام، اعتبار منهج الاستفادة بعلم الكلام، اعتبار المُقتضى الطبيعي الداخلي للكلام، اعتبار المُقتضى الطبيعي الخارجي للكلام واعتبار المُقتضى الظرفي الداخلي للكلام.

1.2. إن للكلام من حيث الوظيفة والمقصد والغرض طبيعة "فضالية" و"حمائية" و"دفاعية"؛ وهو بذلك يقتضي أن يدرج في مقام "الصراع العقدي"، سواء أكان هذا الصراع صراعاً بين مُعتقدين أم كان صراعاً بين طائفتين أم كان صراعاً بين مِلّتين... ومن شواهد صحة تأسيس علم الكلام على مفهوم "الصراع العقدي" يمكن الاستشهاد بالتعريفين اللذين خدّ بهما أبو حامد الغزالي علم

(1) يمثل موقف العامري هذا مناسبة لفحص وتدبر التقابل بين تأسيس "الحكمة" على "الملة" وتأسيس "الملة" على "الحكمة"؛ فالعامري ينتصر للتأسيس الأول، وفلاسفة الإسلام، بدءاً من الكندي، ينتصرون للتأسيس الثاني. انظر بشأن هذا التأسيس الثاني مقالتي:

1 - "حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد"،

2 - "كونية" المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي،

(2) ننظر لمصطلح "الاعتقاد" هنا نظرة ابن حزم له؛ فهو عنده: "استقرار حكم [نظري] ما في النفس، وقد يكون حقاً ولا قد يكون باطلاً"، ("رسالة في تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين"، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص413).

الكلام؛ فقد عَرَفَه في المنقذ من الضلال بأنه "الذب عن السُّنة والنضال عن العقيدة المُتَلَقَّاة بالقبول من النبوة" (ص18-19)؛ وعَرَفَه في "الاقتصاد في الاعتقاد" بأنه "حفظ عقيدة أهل السُّنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة" تحصيناً لعامة المكلفين (ص2).

2.2. وللکلام من حيث فائده وثمرته ومحصوله طبيعة "معرفية" و"علمية". إنه يُمكنُ من التعرف والعلم بأصول الدين باعتبارها البراهين والدلائل الموضحة والدالة على أن ما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم حق من الخبر والأمر؛ أي يُمكنُ من تبين العقائد الإيمانية وهي موصولة بما أفادها وأهدى إليها من الأدلة والبراهين. بل وقد يفيد علم الكلام صاحبه اكتساب الخبرة التدللية والاحتجاجية، إذ من شأنه، كما يقول طاش كُتْرِي زاده في "مفتاح السعادة..."، أن يؤدي إلى "تحصيل المَلَكَة أو القدرة على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها" (ج2، ص132).

3.2. وللکلام من حيث أسلوبه وطريقته ومنهجه طبيعة "جِجَاجِيَّة" تترافد فيها آليات الإثبات والإبطال، التصحيح والإفساد، الإبرام والنقض، التعضيد والدفع؛ فهذا ابن خلدون يُزَجِّع، في مقدمته، الكلام إلى "الجِجَاج..." عن [العقائد الإيمانية] بالأدلة العقلية" (ص780) وإلى "التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شُبُهَة أهل البدع عنها" (ص922).

4.2. وللکلام من حيث مقتضياته الطبيعية الداخلية طبيعة مشروعة تمثلت في مشروعية النظر والتناظر لرفع الخلاف الذي حصل بين المؤمنين في تفصيل العقائد الإيمانية الواردة في القرآن الكريم. لقد كان الاختلاف في فهم القرآن الكريم اختلافاً طبيعياً نجم ضرورة عن طبيعة لغة نصوص القرآن المنفتحة والمتسعة ومن ثمة "المعرضة للظنون المختلفة". يقول أبو الحسن العامري في هذا الشأن: "إن الأوجه التي لأجلها يقع الغرض في الكلام المنظوم تنقسم إلى شعب ثلاث:

[1]. أن يكون مَخْرَجُهُ على سبيل الرمز والإلغاز دون التصريح والإيضاح...

[2]. أن يكون مبنياً على الإجمال والإيجاز، أعني أن يُودَع الكثير من المعاني في القليل من الألفاظ.

[3]. أن يكون معناه إما دقيقاً في نفسه وإما مُخَوِّجاً إلى التحقيق بمقدمات قبله.

والقرآن يشتمل على الأوجه الثلاثة... وإذا كان القرآن متضمناً للأوجه الثلاثة والتي بها تصير الألفاظ معرضة للظنون المختلفة فلا غرو أن يكثر الاختلاف فيه وتزدحم الشبه في معانيه " (الإعلام...، ص 198-199).

5.2. وللکلام من حيث مقتضياته الطبيعية الخارجية طبيعة مشروعة أيضاً تمثلت في مشروعية تفاعل "الإسلام" و"أهله" مع "المجال التداولي العقدي العام" الذي كان يشمل، فجر الإسلام، النُسُقُ العقدي اليهودي والنُسُقُ العقدي الضابني والنُسُقُ العقدي النصراني والأنساق العقدية المشتركة، من شرك سومري وتنجيم بابلي وشرك زرادشتي وشرك مانوي. ولقد كان أمراً طبيعياً أن يُشكّل هذا المجال التداولي العقدي العام، باعتباره المحيط الديني والفكري الذي ظهر فيه الإسلام، إطاراً عاماً اندرج فيه التكلم على الإسلام والهجوم عليه والتكلم عن الإسلام ونُصْرته. وإذا ما افترضنا أن كل معتقد معين مما يشمله نسق عقدي ما من أنساق هذا المجال التداولي العقدي العام لم يكن في الحقيقة إلا جواباً خاصاً وحلاً متميزاً لمسألة عقدية محددة (بدء الخلق؟ الحكمة من خلق الإنسان، سبل خلاص الإنسان؟... مثلاً) فيسوغ لنا أن تُرْجِع المجال التداولي العقدي العام إلى سجل ينطوي على نقاش لمختلف المسائل العقدية المطروحة مع تقديم بيانات وأجوبة خاصة عليها؛ ومن ثمة يسوغ لنا أن نعد الاختلاف والتمايز الحاصلين بين الأنساق العقدية اختلافاً وتمايزاً في البيانات والأجوبة المقدمة من قِبَل هذه الأنساق على المسائل العقدية المشتركة بينها. ويترتب على ما سبق أن الخطاب القرآني الكريم، المُخْبِرُ بالعقائد الإيمانية أساساً، سيكون، من هذه الناحية، خطاباً تدليلياً يدل للمعتقد الحق ويتكلم عنه (التكلم عن = النصرة)، بل وسيكون خطاباً تداولياً وتناظرياً أيضاً، إذ لم يكتفِ بالتدليل للمعتقدات الحقّة وإنما أردف ذلك بالتدليل والتكلم على (التكلم على = التزييف) المعتقدات الباطلة التي وردت بها الأنساق العقدية المخالفة. ولقد انتبه بعض النُّظَّار المسلمين، كابن قَيِّم الجوزية مثلاً، إلى أهمية الطابعين التدليلي النظري والتداولي التناظري الواردين في القرآن الكريم. يقول ابن القَيِّم في إعلام الموقعين عن رب العالمين: "قد يقع في وهم كثير من الجهال أن الشريعة لا احتجاج فيها وأن المرسل بها صلوات الله وسلامه عليه لم

يكن يحتج على خصومه ولا يجادلهم، ويُظهِرُ جُهْلُ المنطقيين وفروخ اليونان [فلاسفة الإسلام] أن الشريعة خطاب للجمهور ولا احتجاج فيها، وأن الأنبياء دعوا الجمهور بطريق الخطابة⁽³⁾، والحجج للخواص وهم أهل البرهان، يَغْنُونُ أَنْفُسَهُمْ ومن سلك طريقتهم. وكل هذا من جهلهم بالشريعة والقرآن؛ فإن القرآن مملوء من الحُجَج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد وإثبات الصانع والمعاد وإرسال الرسل وحدوث العالم... [ف] القرآن مملوء بالاحتجاج، وفيه جميع أنواع الأدلة والأقبيسة الصحيحة...، وهذه مناظرات القرآن مع الكُفَّار موجودة فيه، وهذه مناظرات رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم وإقامة الحجج عليهم، لا ينكر ذلك إلا جاهل مفرط في الجهل" (ج 1، ص 144-146). ولقد سار نجم الدين الطوفي في نفس اتجاه ابن القيم حين خصص في كتابه القيم عِلْمُ الْجَدَلِ في علم الجدل، وهو كتاب يدرس آداب المناظرة ومنطقها، باباً أوقفه على فحص "الوقائع الجدلية الواردة في القرآن الكريم" (ص 93-209).

6.2. ولل كلام، أخيراً، من حيث مقتضياته الداخلية الظرفية طبيعة مشروعة تمثلت في مشروعية إصلاح الشأن الداخلي الذي عرف، لظروف خاصة، ظهور "متكلمين" أضرُّوا بهذا الشأن. ولعل من أهم مظاهر هذا "الضرر الداخلي الظرفي" أمرين، القصور في مناظرة الكُفَّار والمُشْرِكِينَ من جهة وتسخير العقيدة الإسلامية لأغراض سياسية خاصة من جهة أخرى:

أ - فمن الأمور التي نجمت عن التكلم على الخصوم في الدين، عند البعض، التزام اعتقادات تخالف بهذه الدرجة أو تلك الاعتقادات التي يجمع عليها "أصحاب الحقيقة الإسلامية". وهذه مخالفة ما كان يمكن أن يُسَكَّتَ عنها؛ فوقع بذلك التكلم عليها وعلى أصحابها باعتبارهم "مبتدعة". يقول ابن تيمية في الفتاوى الكبرى في هذا الشأن: "إن من أعظم أسباب بدع المتكلمين... قصورهم في مناظرة الكفار والمُشْرِكِينَ، فإنهم يناظرونهم ويحاجونهم بغير الحق والعدل لينصروا الإسلام... فيُسْقِطُ عليهم أولئك ما فيهم من الجهل والظلم ويحاجونهم بممانعات

(3) إشارة من ابن قيم الجوزية إلى دعوة بعض الفلاسفة المسلمين، ونموذجهم الأمثل ابن رشد، القائلة بأن طبيعة "المخاطبة الدينية" طبيعة تمثيلية وتنبؤية وإيمائية تمثل للحقائق الحكيمة الفلسفية وتنبه عليها وتوهم إليها.

ومعارضات فيحتاجون حينئذ إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول⁵ (ج5، ص38).

ب - ومن الأمور التي نجمت عن تسخير الدين لأغراض سياسية، في مسألة الخلافة خصوصاً، تجرؤ البعض إلى حد رد رسالة التوحيد التي نزل بها القرآن الكريم إلى رسالة ولاية لأشخاص معينين وليبت معين؛ مثل ذلك تعليق بعض الإمامية البيان القرآني بالأئمة وحدهم. يقول الكارازاني في مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: "التحقيق الحقيقي... أن تمام القرآن إنما أنزل للإرشاد إليهم [= الأئمة] والإعلام بهم وبيان العلوم والأحكام لهم والأمر بإطاعتهم وترك مخالفتهم، وإن الله عز وجل جعل جملة بطن القرآن في دعوة الإمامة والولاية كما جعل ظهره في دعوة التوحيد والنبوة والرسالة" (عن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص47). وما كان لمثل هذا التسخير السياسي الواضح أن يُسكت عنه لأنه هو أيضاً بدعة وفتنة، فحصل من ثمة التكلم عليه.

زوايا نظر متعددة إذن يمكن منها الإشراف على "التكلم في العقائد"؛ في كل زاوية منها يمكن تغليب طبيعة من الطبائع الست المذكورة سابقاً. وبهذا التعدد في زوايا النظر تعددت "أسماء" علم الكلام، فُسِّمَ "علم أصول الدين" و"علم التوحيد والصفات" و"علم المجاهدة عن الدين باللسان" و"علم تأييد الدين بقوة اللسان" و"علم توطيد أركان الدين" و"علم التشاجر". يروي الجاحظ، في البيان والتبيين بيتاً مادحاً للمعتزلة:

"وأوتاد دين الله في كل بلدة وموضع فُتياه وعلم التشاجر"

(ج1، ص38).

على أن أهم طبيعة من طبائع التكلم في العقائد، من وجهة نظر منطقية، هي طبيعة بنية القول الكلامي التدلالية والتداولية.

3. صورة القول الكلامي اللزومية

إن التنصيص على صب الاهتمام على "صورة" القول، أيًا كان هذا القول، يدلّ على استبعاد الاعتناء به "مضمون" القول أو "مادته" أو "محتواه"، وذلك

للمقابلة المأثورة منطقياً بين "الصورة" و"المضمون"، الصورة "المعتبرة" والمضمون "المهمل". وما اصطناع المنطق للغة رمزية، اعتبارية في وضعها الأول، إلا وسيلة توصل بها لتثبيت "اعتباراته" من جهة و"إهمالاته" من جهة أخرى؛ فـ "متغيرات" هذه اللغة الاصطناعية المحيلة إلى الأحكام - "المتغيرات القضية" - أو إلى المفاهيم - "المتغيرات المحمولية" - أو إلى الأعيان - "المتغيرات الشخصية" - لا دلالة لها عند المنطقي إلا ما كان من أمر إشارتها إلى "فراغات" قابلة لأن تُملأ بمضامين، "مهملة" مبدئياً، هي مضامين الأحكام أو مضامين المفاهيم أو مضامين الأعيان. أما "ثوابت" هذه اللغة الاصطناعية المحيلة إلى التعالقات بين الأحكام أو التعالقات بين المفاهيم أو تعالقات مفهوم بعين أو بعينين أو أكثر فهي المقصودة أصلاً بالهم والاعتبار المنطقيين؛ ومن ثمة اهتم أهل المنطق بمحاولة حصر مختلف أنواع هذه التعالقات وتخصيص كل نوع من هذه الأنواع بدلالة واحدة ووحيدة، واضعين قواعد تضمن سلامة البناء، أي سلامة التعليق، سواء أكان هذا التعليق تعليقاً واحداً أم كان تعليقاً مركباً من تعليقين أو أكثر... كما اهتم أهل المنطق بإبداع تقنيات ووجوه مُتَفَتِّنة، محصورة الخطوات، بها يتمكنون من "تأويل" التعالقات سليمة التركيب، أي بها يقدرّون على الوصول إلى "المآل الدلالي" لما افترض من تعالق سليم التركيب. و"المآل الدلالي" المقصود عند المناطق إما "الصدق" وإما "الكذب" لمن يتبنى ثنائية القيمة، وإما قيمة ثالثة تنوسط "الصدق" و"الكذب" لمن يتبنى ثلاثية القيمة؛ وإما قيم وسطى متعددة تتراتب بين "الصدق" و"الكذب" لمن يتبنى تعددية القيمة؛ بالتأويل إذن تتعين قيمة أو دلالة التعالق سليم التركيب؛ ولا يتم هذا التأويل ولا ينجز إلا بفضل التقنيات التي ابتدعها المناطق. ومرجع هذه التقنيات الأساس هو "الثوابت" لا "المتغيرات" أي "الصورة" لا "المضمون". وعليه سيعود التنصيص على صب الاهتمام على "صورة" القول إلى التنصيص على صب الاهتمام على "ثوابته" وعلى إحالات هذه الثوابت "التعالقية"، وذلك على حساب مضامينه ومحتوياته التي ستصبح بمثابة فراغات لا يهم المنطقي تعيين ما تتضمنه وما تحتويه. ويترتب على هذا الأمر أن الاهتمام بصورة القول الكلامي ينتهي ضرورة إلى إفراغ هذا القول من مضامينه ومحتوياته العقديّة، إذ بهذا الإفراغ، وبه وحده، ستجلبى

صورته أو بنيته "المعتبرة" منطقياً. فما هي إذن طبيعة بنية القول الكلامي التدليلية والتداولية؟

إن "المتكلم" لا يُبدع ليمتع، وإنما ينظر ليُلزِم أو على الأقل ليُقْنِع. يشهد لهذا الأمر النظر إلى أي مصنف من مصنفات "علم الكلام" وأياً كانت المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها. وهذا النظر الإلزامي أو الإقناعي هو بالضرورة نظر مؤسس على "تبين" سابق و"استدلال" سالف، إذ لا يُعقل أن يعتمد المتكلم إلى إلزام غيره أو إقناعه بأمر لم يتقدم له تبينه والاستدلال له. ووجوه التبين والاستدلال الكلاميين وجوه متعددة ومتمايزة، منها الاستقراء والتمثيل والاستدلال بالشاهد على الغائب وقياس الأولى وقياس الأدنى وقياس المساواة والقياس التحليلي والقياس الشرطي المتصل والقياس الشرطي المنفصل بأنواعه المختلفة والرد إلى المحال والبرهان بالخُلف... وبالرغم من تعدد هذه الوجوه وتمايزها فإن لها "نواة مشتركة" تُشكّل أساساً لها؛ إنها نواة وجه "الاستدلال بالنص"، النص القرآني أساساً. فلا كلام بغياب هذا الوجه، سواء كان الكلام كلام أهل "المنقول" أم كان كلام أهل "المعقول". أما الوجوه التبيينية والاستدلالية الأخرى فتأتي دائماً، في النظر الكلامي، مركبة على وجه الاستدلال بالنص. وعليه يمكن أن نعد النظر المنطقي في هذه "النواة المشتركة" المدخل الرئيس للإشراف منطقياً على النظر الكلامي وعلى الصورة التدليلية والتداولية التي يتصور بها.

قد يتسرع المرء فيظن أن الاستدلال بالنص مجرد "تبعية" تعمل بالنص وتلتزم بالحكم الذي يتضمنه هذا النص. إن الالتزام بمضمون النص مؤسس على مجهود بنائي يبذله الملتزم - وهو المتكلم المستدل بالنص والذي سيركب على استدلاله هذا استدلالات أخرى تقتضي بدورها إشرافات منطقية مخصوصة وملائمة لها نترك الوقوف عليها لمناسبات أخرى -، مجهود يشهد لتعقّد في "العمليات النظرية" يجعل من الاستدلال بالنص عبثاً لا يقل في ثقله عن عبء الاستدلال "بما ليس بنص" - أو يوجد الاستدلال بما ليس بنص؟! - ويتمثل هذا المجهود البنائي في مقام نموذجي أو مثالي "نضجه" لوصف النظر الكلامي المستدل بنص عقدي واحد وتُعَدُّه "الشرط الضروري" لاستيفاء الاستدلال بالنص "حقه المنطقي"، وبالتالي نستطيع به أن نُعيّر ونزن كل نظر كلامي مستدل بنص من

النصوص، أي النظر الكلامي في أصله وأساسه لأن وجه الاستدلال بالنص، كما رأينا، أساس وأصل كل الوجوه التبيينية والاستدلالية الكلامية.

يتكوّن هذا المقام النموذجي أو المثالي من مبدأ ومآل ووسط⁽⁴⁾. فالمبدأ يتمثل في انتقاء نص من النصوص العقدية للاستدلال به، ويتمثل المآل في الالتزام بما يتضمنه هذا النص المنتقى من دلالة عقدية، أما الوسط فيتمثل في جملة من "الأفعال النظرية" المترتبة ينجزها المتكلم المستدل بالنص ليؤسس بها التزامه العقدي. ونعتقد أن من مداخل تبيين منطق لعلم الكلام مدخل استشكال هذا المقام النموذجي وفحص "المسائل" التي تثيرها مكوناته مبدأً ووسطاً ومآلاً. ولإنجاز هذا الاستشكال وهذا الفحص سننطلق من جدول نُقَرِّب به المقام النموذجي أو المثالي، مكوناً من مراحل ست، يُفضي السابق منها إلى اللاحق. ويستخدم هذا الجدول في عموده الأيسر رموز "المتغيرات" و"الثوابت" التالية:

- دع متغير نشير به إلى "دليل عقدي معيّن"،
 د1 دع متغير نشير به إلى "دليل عقدي يضاد الدليل العقدي المعيّن"،
 حج متغير نشير به إلى "حكم عقدي معيّن"،
 حج1 دع متغير نشير به إلى "حكم عقدي يضاد الحكم العقدي المعيّن"،
 ← ثابت نشير به إلى "علاقة اللزوم"،
 ↓ ثابت نشير به إلى "علاقة منع الفصل"،
 ل ثابت نشير به إلى "علاقة منع الوصل"،
 ∇ ثابت نشير به إلى "علاقة الفصل الإباحي"،
 ٨ ثابت نشير به إلى "علاقة الوصل"،
 - ثابت نشير به إلى "موقف الالتزام"،

(4) تتطلب "نموذجية" هذا المقام الموضوع و"مثاليته" القيام بمجهود "نطبيقي" مكمل يفحص انطباق هذا المقام (ومدى انطباقه أيضاً) على النشاط النظري الكلامي الفعلي الذي يقوم به متكلم معيّن في مسألة عقدية محددة يستدل فيها بنص عقدي محدد هو أيضاً... ونترك أمر هذا "الفحص التطبيقي" إلى مناسبة لاحقة.

أما الجدول فهو:

- المبدأ 1 تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي معين. (د.ع.)
- 2 تقرير تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي (د.ع. ← حم.) معين.
- 3 الممانعة في أمرين: {د.ع. ↓ (د.ع. ← حم.)} أحدهما تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي مضاد للدليل العقدي المعين. الثاني تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي مضاد للحكم العقدي المعين. الوسط
- 4 تقرير المساقطة التي تمنع الجمع بين الحكم العقدي [حم.] {د.ع. ٧ (د.ع. ← حم.)} المعين من جهة والدليل العقدي المضاد واستلزام الدليل العقدي المعين للحكم العقدي المضاد من جهة أخرى.
- 5 تقرير لزوم الحكم العقدي المعين عن الخطوات الأربع {1 2 3 4} (د.ع. ← حم.) السابقة.
- المآلي 6 الالتزام بالحكم العقدي المعين. - (حم.)

لنبسط القول، الآن، في هذا الجدول استشكالياً وفحصاً مبتدئين بمرحلته الأولى.

1 - د.ع.

تتمثل هذه المرحلة في انتقاء نص عقدي ما من نصوص النسق العقدي لجعله دليلاً يُستدل به عقدياً. يصبح إذن هذا النص المنتقى "دليلاً عقدياً معيناً". وتطرح هذه الخطوة الأولى إشكالات نظرية متعددة لعل أهمها ما ينجم عن "الجواب" وعن "تصحيح الجواب" على أسئلة مثل:

- ما الذي يصح أن يكون معطى يُستدل به ويُهتدى، أهي المعطيات النصية فقط أم يمكن الاستدلال، عقدياً أيضاً، بالمعطيات الكونية والمعطيات النفسية؟

- ما هي سعة المدد النصي الذي تستمد منه المعطيات النصية؟ أتدخل في هذا المدد نصوص المجتهدين من الصحابة وتابعيهم وتابعيهم...؟

أندخل فيه نصوص الحكماء من المسلمين ومن غيرهم ؟... ؟... ؟...
- حتى وإن اقتصر على المعطى النصي القرآني فبأية قراءة ينبغي إعمال هذا المعطى خصوصاً إن نواتر تعدد قراءته؟

باستحضار مثل هذه التساؤلات نزداد فهماً لدلالة بعض "التسميات" التي حُصِّت بها بعض الفرق الكلامية قدحاً فيها واتهاماً لها. مثل ذلك اسم "الحشوية" الذي أطلقه المعتزلة على خصومهم واسم "المعطلة" الذي أطلقه هؤلاء الخصوم على المعتزلة. فالحشوية تدلُّ لغة على الجمع بدون تمييز، وبالتالي صحَّح أن يسمى بهذا الاسم كل من لم يميز سلفاً في المعطيات النصية بين ما ينبغي أن يُعمل به وما لا ينبغي أن يعمل به...

أما المعطلة فالأصل فيها "التعطيل" و"عدم الإعمال"، وبالتالي سُمِّي بهذا الاسم كل من لم يستدلَّ بالمعطيات النصية مُسَلِّمةً الثبوت...

باستحضار التساؤلات التي تُثيرها هذه الخطوة الأولى في النظر الكلامي نزداد فهماً أيضاً لتمييز التوجُّه الشيعي الإمامي في الفكر الإسلامي العربي. إن "الإمامية"، "إسماعيلية" و"اثني عشرية"، تتميز بالاختصاص بمدد نصي يمثل "المستندات" التي تستند إليها، وهي كما ينقلها الذهبي في التفسير والمفسرون (ج1، ص17) خمسة، نذكرها هنا لإبراز المدى الذي وصل إليه تميز "الإمامية" عن "الجمهور" في المدد النصي "المعتبر" و"المشروع"؛ إنها:

1 - "جمع القرآن وتأويله"، وهو عند الإمامية "كتاب جمع فيه علي بن أبي

طالب رضي الله عنه القرآن على ترتيب النزول".

2 - "الجامعة"، وهو عندها "كتاب من إملاء رسول الله صلى الله عليه وسلم

وخطَّ علي كرم الله وجهه، مكتوب على الجلد المسمى بالرق في عرض الجلد، جمعت الجلود بعضها ببعض حتى بلغ طولها سبعين ذراعاً".

3 - "مصحف فاطمة"، وهو عند الإمامية "مخاطبة جبريل لفاطمة"؛ فقد

"مكثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم 75 يوماً وقد كان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبريل يأتيها ويحسن عزاءها على أبيها ويُطَيِّبُ نفسها ويخبرها على أبيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي يكتب ذلك، فهذا مُصحف فاطمة".

4 - "ورقات علي" وهو عند الإمامية "كتاب أملى فيه علي أمير المؤمنين ستين نوعاً من أنواع علوم القرآن وذكر لكل نوع مثلاً يخصه".

5 - "الجفر"، وهو عندها كما يقول ابن خلدون في المقدمة (ص373) كتاب مروي عن "جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص منهم على الخصوص... وكان مكتوباً عند جعفر في جلد ثور صغير فرواه عنه هارون العجلي وسماه "الجفر" باسم الجلد الذي كتب فيه لأن "الجفر" في اللغة هو "الصغير"؛ وصار هذا الاسم علماً على هذا الكتاب عندهم، وكان فيه تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني ترويه عن جعفر الصادق".

إن خطوة "المتكلم" النظرية الأولى، والمتمثلة في وضع دليل عقدي ما تقريراً لصلاحية الاستدلال به، مدخل من بين مداخل متعددة، كلها ممكنة نظرياً، قد لا ينتبه "المتكلم" لتعددتها ولتمايز مآلاتها واختلاف نهاياتها. لكن الناظر في "نظر" المتكلم مطالب منطقياً باستشكال هذه الخطوة الأولى، وذلك عن طريق التساؤل عن طبيعة "الاختيارات" التي عمل بها هذا المتكلم والمتعلقة بمجال "المعطيات" الذي استمد منه الدليل العقدي الذي سيستدل به في الخطوة الثانية. إن "اختيارات" الإمامية، في مجال المعطيات كما رأينا، مغايرة لـ "اختيارات" الجمهور، و"اختيارات" أهل الاعتزال مغايرة لـ "اختيارات" أهل السنة... وباستحضار "الاختيارات" وتعددتها يظهر "التمايز" و"الفرق"؛ وبذلك يكون "تعيين مجال المعطيات المختار" معياراً من معايير التمييز بين المتكلمين والتفريق بينهم، بل وفي الموازنة والمفاضلة بين أنظارتهم.

2 - (د.ع. ← ح.ع.)

وقد انتقبي دليل عقدي ما وقُدرت صلاحية الاستدلال به، أي وقد تمكن المتكلم من "النص" الذي سيستدل به، فيتعين بعد هذا أن يجتهد المتكلم في تبين دلالة، أي الحكم العقدي المتضمن والمنطوي فيه. إن "التنصيص" لا يرفع "الاجتهاد"؛ فالقول المأثور بآلاً اجتهد مع النص قول مردود ومرفوض، بل الاجتهاد يبدأ بوجود النص. فللنص، حتى وإن كان في الغاية من الوضوح، شأنه في ذلك شأن كل النصوص، دالتان ينبغي التمييز بينهما:

- دلالة يُفترض أنها الدلالة المرادة من صاحب النص،

- ودلالة تتعين في ذهن متلقي النص باعتبارها الدلالة المفهومة (أو التي ينبغي أن تُفهم) من النص.

وطبيعة الدلالة المفهومة من النص مغايرة لطبيعة الدلالة المرادة من صاحب النص. إن صاحب النص لا يريد من نصه إلا أن يكون ذا دلالة واحدة ومتوحدة أما فاهم النص، أو فاهمو النص، فدلالة النص عندهم قد تتعدد وقد تختلف، قد تقترب من الدلالة التي أرادها صاحب النص وقد تبتعد.

للنص إذن دالتان، دلالة تثبت له من جهة صاحبه ودلالة (أو دلالات) تثبت له من جهة فاهمه أو فاهميه، دلالة "حقيقية" في نظر صاحب النص ودلالة (أو دلالات) "إضافية" أو "نسبية" أي بالاضافة أو بالنسبة لمن يفهم النص (الإضافة = النسبة). ولقد أدرك بعض قدامى الثُّظَار المسلمين "الطبيعة المفتحة" التي تتميز بها النصوص، حتى وإن احتلت هذه النصوص أعلى درجات الوضوح، وربطوا "إغلاق" هذه النصوص، أي "فهمها"، بعوامل يتفاضل فيها "الغالقون" و"الفاهمون"، وبالتالي تتفاضل بها "الإغلاقات" و"الافهام" الممكنة. ومن الشواهد التراثية الدالة على هذا الإدراك العميق قول ابن قيم الجوزية في "إعلام الموقعين" . . . "بعد تمييزه في "الدلالة" بين "الدلالة الحقيقية" و"الدلالة الإضافية":

"فالحقيقة تابعة لقصد المتكلم وإراداته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافة تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك" (ج1، ص305).

وجود النص إذن يقتضي فهمه؛ وفهم النص لن يكون من جهة صاحبه وإنما من جهة سامعيه أو قارئيه؛ لكن هؤلاء متفاضلون في الفهم والإدراك وجودة القريحة وصفاء الذهن والمعرفة بالألفاظ ومراتبها؛ وعليه لا مناص من التفاضل في "السمع" وفي "القراءة"؛ وبهذا التفاضل تتعدد دلالات النص الواحد وتكثر. وفي عمل سابق لنا، خَصَصْنَا طرفاً منه لما اصطللحنا عليه باسم "السيمااء الأصولية"، أرجعنا تعدد دلالات النص الواحد إلى تعدد القواعد المرعية في إغلاقه، ومبينا في هذه القواعد بين مجموعات ثلاث متميزة: مجموعة القواعد اللغوية ومجموعة

القواعد النسقية ومجموعة القواعد الوظيفية (المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني...، ص 114-145). ويجمع الجدول التالي مختلف درجات الدليل العقدي الواحد الدلالية الممكنة لغة ونسقاً ومقصداً:

درجات الدليل العقدي الواحد الدلالية المختلفة	
أعمال القواعد النسقية	أعمال القواعد الوظيفية
<p>عملاً بلغته ونطقه وإشارته ← حج 1 ومن شأن هذا الحكم ألا يكون مقصوداً.</p> <p>عملاً بلغته ونطقه وعبارته ← حج 2 وهو حكم مقصود.</p> <p>عملاً بلغته والفهم الموافق له واقتضائه وإيمانه وإشارته ← حج 3 وهو حكم لازم.</p> <p>عملاً بلغته والفهم الموافق له ولحنه ← حج 4 وهو حكم مساوٍ لحكم مُسلم به.</p> <p>عملاً بلغته والفهم الموافق له وفحواه ← حج 5 وهو حكم أزلَى بالقبول من حكم مُسلم به.</p> <p>عملاً بلغته والفهم المخالف له أي بدليل خطابه ← حج 6، استدلالاً بفهم المخالفة.</p> <p>عملاً باعتباره مُحكماً ← حج 7 وهو أصل يحتكم إليه.</p> <p>عملاً باعتباره مُفسراً ← حج 8 وهو حكم يعتد به ما لم يُنسخ.</p> <p>عملاً باعتباره نصّاً ← حج 9 وهو حكم يعتد به ما لم يُؤوّل.</p> <p>عملاً باعتباره ظاهراً ← حج 10 وهو حكم غير مقصود.</p> <p>عملاً باعتباره خفياً ← حج 11 وهو حكم ثبت بعد غموض رُفِعَ.</p> <p>عملاً باعتباره مُشكلاً ← حج 12 وهو حكم ثبت بعد غموض رُفِعَ أيضاً.</p> <p>عملاً باعتباره مُجملًا ← حج 13 وهو حكم ثبت بعد غموض رُفِعَ أيضاً.</p> <p>عملاً باعتباره مُتشابهاً ← لا فهم ولا حكم ولا كلام.</p>	<p>عملاً باعتباره مُوافقاً لصريح المعقول ← حج 14 حكم يلزم العقلاء كلهم (= المتكلمين).</p> <p>عملاً باعتباره مُمثلاً لصريح المعقول ← حج 15 حكم لا يلزم الحكماء والفلاسفة.</p> <p>عملاً باعتباره تكليناً عملياً لا إخباراً علمياً ← حج 16 وهو حكم عملي (= المنصوّة).</p> <p>عملاً باعتباره موجهاً لعموم المسلمين ← حج 17 هو حكم يلزم العموم (= المتكلمين).</p> <p>عملاً باعتباره موجهاً للجمهور من المسلمين ← حج 18 وهو حكم لا يلزم الخاصة (= الفلاسفة).</p> <p>عملاً باعتباره موجهاً لإمام وقت المسلمين ← لا فهم ولا حكم ولا كلام (= الإمامية).</p>

إن المتكلم، في خطوته النظرية الثانية التي يقرر فيها أن دلالة الدليل العقدي المعين تتمثل في الحكم العقدي المعين الذي "فهمه" من الدليل العقدي، إنما يُجريّ وجهاً دلاليّاً معيناً أو يصرفه عن هذا الوجه الدلالي؛ إما بالاحتكام إلى محكم مُقدّم عنده وإما بمراعاة مقصد معتبر من طرفه. وعليه اقتضى النظر المنطقي في هذه الخطوة الثانية طلب الكشف عن الوجه الدلالي الذي أجراه هذا المتكلم في فهمه لمنطوق الدليل العقدي أو لمعقوله، وعن المحكم الذي احتكم إليه أو

المقصد الذي راعى ضرورة اعتباره حينما صرف الدليل العقدي عن دلالة الثابتة له نظقاً أو عقلاً إلى دلالة أخرى أو دلالات أخرى ثابتة له تأويلاً ومقصداً.

تقرير تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي معين، أي (د.ع. ← ح.ع.)، ليس تقريراً مُرْسَلاً، حتى وإن أرسله المتكلم، وإنما هو تقرير مُقَيَّد بما أَصْلُ ثَقَلَتْه من الدليل العقدي الذي انتقاه إلى الدلالة العقدية التي عُدَّها مضمون الدليل العقدي وبما قَعَّدَ لها. وبما أن الغالب في "النظر الطبيعي" ألا يصرح عادة بما يؤصّل ويقعّد نقلاته الاستدلالية، غاب في النظر الكلامي ذكر هذه الأصول وهذه القواعد صراحة. لكن، لا ينبغي أن يحجب عنا هذا الغياب، ونحن نريد الإشراف المنطقي على النظر الكلامي، حضور هذه القواعد وهذه الأصول واشتغالها في الممارسة الكلامية النظرية، بل وجوهيتها الإجرائية، إذ هي التي من شأنها:

- أن تجعل، من جهة، تقرير المتكلم (د.ع. ← ح.ع.) مُسَلِّماً ومقبولاً إن سُلِّم بالقاعدة وبالأصل اللذين أجازا النقلة من الدليل العقدي الثابت إلى الحكم العقدي المبني،

- أن تجعل، من جهة ثانية، تقرير المتكلم "معقولاً" و"مبرراً" و"معللاً"؛ إذ بهذه القواعد والأصول يتبيّن الطابع "العقلي" أو "المعقول" أو "العقلاني" لتقرير المتكلم ويتبرّر ويتعلّل.

- أن تفسر، من جهة ثالثة، الاختلاف الحاصل بين "تقاريرات" المتكلمين بشأن الدليل العقدي الواحد، لأن تباين المتكلمين في فهم الدليل الواحد راجع إلى تباينهم في القواعد والأصول التي أجروها في فهمهم وأسسوا عليها انتقالهم من الدليل إلى دلالة؛ فقد يشترك المتكلمان، مثلاً، في الدليل العقدي الواحد لكن أحدهما يعمل بـ "إشارته" والآخر بـ "عبارته" أو "اقتضائه" أو "لحنه"... فيتباين بذلك فهمهما؛ ولن ينفع في "تفسير" تباينهما هذا إلا بيان التباين بين "الإشارة" و"العبرة" و"الاقتضاء" و"اللحن"... كوجوه دلالية متغايرة.

نستخلص مما سبق أن خطوة المتكلم النظرية الثانية (د.ع. ← ح.ع.) ظاهراً له باطن. ويتمثل هذا الباطن في "القاعدة" و"الأصل" المبطنين والمضميرين اللذين أجازا النقلة من (د.ع.) إلى (ح.ع.). ومن مهام الإشراف على النظر الكلامي بمنظار

منطقي أن يجتهد لكشف الحجاب عن هذا "الباطن" الذي نرى أنه يكمن في القواعد اللغوية والقواعد النسقية والقواعد المقصدية، وفي أصولها المَحَقَّة لها. وعليه، لا تتصور خطوة المتكلم النظرية الثانية في صورة (د.ع. ← ح.ع.) مجردة، فهذه الصورة مجرد ظاهر، وإنما تتصور، أو ينبغي أن تتصور في صورة تظهر المطوي والمُضمَر، ولتكن هذه الصورة⁽⁵⁾:

د.ع. ← ح.ع.

↑

القاعدة (اللغوية أو النسقية أو المقصدية)

↑

الأصل (الذي يبين مشروعية القاعدة التي أُعْمِلَت)

وبهذا التصوير الكاشف لباطن تقرير المتكلم بأن دلالة الدليل العقدي المعين تمثل في الحكم العقدي المعين يظهر الطابع "الاجتهادي" للنظر الكلامي حتى في الحالة التي يكون فيها الدليل المستدل به في "الغاية من الوضوح". وبهذا التصوير الكاشف يظهر أيضاً أن الدليل العقدي الواحد يفتح على وجوه وطرق دلالية تتعدد بتعدد القواعد والأصول المرعية في الاستدلال به، وبالتالي تظهر إمكانيات "تسخير" النص الواحد للوصول به إلى مآلات متباينة بتباين هذه القواعد وهذه الأصول. وبتعدد الوجوه والضُرُق، وتباين المآلات المرادة، يصبح "الخلاف الكلامي" أمراً مشروعاً، بل أمراً "يُجْتَهَدُ" لرفعه حُجُباً في التوافق والتألف وتوافقاً من التخالف والتنافر.

لا يقع الخلاف الكلامي في الحكم العقدي المرتب على الدليل العقدي

(5) وهي صورة مشتهرة انبثقت كسراً في المصنفات المنطقية "الطبيعية" ومعلوم أن صاحبها الأول هو تولمين صاحب كتاب التلليل (1958 في طبعته الأولى). وقد عمدنا هنا إلى تخفيف "صورته" بالاستغناء أو السكوت عن مكونين هاميين فيها، هما مكون ذكر "جهة" النقلة إلى الحكم ومكون ذكر اشتراط ارتفاع المانع من الحكم. وينبغي أن نذكر، بهذه المناسبة، أن تولمين استلهم بنية هذه الصورة من اشتغاله "القانوني" و"الفقه" وهذا أمر يؤكد مدى استفادة "المنطق المعاصر" من الاستشكال النظري لمسائل العقلانية القانونية أو الفقهية أو الشرعية.

فقط، ولكن قد يقع أيضاً في الدليل العقدي حين لا يُسَلَّم بصلاحية الاستدلال به. نوعان من الخلاف إذن متميزان ومترابيان:

- 1- خلاف في الدليل العقدي المعين وممانعة في تقرير صلاحية الاستدلال به من جهة ومعارضته بدليل عقدي مضاد من جهة أخرى.
 - 2- خلاف في دلالة الدليل العقدي المعينة وممانعة في تقرير مشروعيتها أو مسموعية ترتيبها على الدليل العقدي المعين والمسلم من جهة ومعارضتها بدلالة مضادة ترتب على نفس الدليل العقدي المسلم من جهة أخرى.
- يعود الخلاف الأول إلى مواجهة المتكلم بدليل عقدي مضاد له (د.ع.) الذي قرر هو صلاحية الاستدلال به؛ وسنرمز لهذا الدليل العقدي المضاد بإدخال رمز علاقة التضاد "أ" بحيث يكون "المتغير" المشير إليه بالصورة التالية: (د.ع.).
- أما الخلاف الثاني، وهو أعلى أو أعمق من الخلاف الأول، فيعود إلى مواجهة المتكلم بترتيب حكم عقدي مضاد لـ (ح.ع.) على نفس الدليل العقدي الذي قبلت صلاحية الاستدلال به، وسنرمز لهذا الحكم العقدي المضاد بإدخال رمز علاقة التضاد أيضاً بحيث يكون "المتغير" المشير إليه بالصورة التالية: (ح.ع.).
- وعليه فمتعلق الخلاف الأول هو خطوة المتكلم النظرية الأولى ومتعلق الخلاف الثاني هو خطوة المتكلم النظرية الثانية. والناظر المتكلم حين يخطو خطوتي السابقين ملزم من الناحية المنطقية، لتجتمع لنظرة "الصحة" و"السلامة"، صحة النقلة وسلامتها عن المعارض، بأن يستحضر هاتين المواجهتين أو الممانعتين أو المعارضتين، في أفق "الانفصال" عنهما، حتى ولو لم يكن هناك من ينتصب فعلياً للقيام بهما، استحضاراً سيؤسس لخطوة نظرية ثالثة تستلزمها خطوتنا المتكلم السابقتان.

3 - { د.ع. ↓ (د.ع. ← ح.ع.) }

تتمثل خطوة المتكلم النظرية الثالثة في الممانعة في أمرين:

- أحدهما تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي مضاد للدليل العقدي المعين، أي رمزيًا، - (د.ع.)،
- الثاني تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي مضاد للحكم العقدي المعين، أي، رمزيًا، - (د.ع. ← ح.ع.).

خطوة المتكلم النظرية الثالثة إذن عائدة إلى تقرير صدق الصورة المنطقية د
ع. ↓ (د.ع. ← ح.ع.) الذي لا يتحقق إلا ببطلان (د.ع.) من جهة وبطلان
(د.ع. ← ح.ع.) من جهة أخرى.

وعليه كان على المتكلم أن يتجشّم عناءين:

- عناء إبطال الأدلة المعارضة لدليله، أو على الأقل، وهذا هو الغالب، عناء ترجيح دليله على ما يعارضه،
- عناء إبطال الوجوه الدلالية المعارضة للوجه الذي رَكِبَهُ هو، أو على الأقل، ترجيح وتغليب الوجه الدلالي الذي أجراه على الوجوه الدلالية المعارضة التي أهملها.

ومعلوم ألا إرسال في الإبطال وفي الترجيح أو التغليب، إذ هناك ضوابط لهذه الأفعال، سواء تعلقت بالنصوص (الأدلة) أم تعلقت بدلالات النصوص (الوجوه الدلالية). ومن المعلوم أيضاً أن جملة من هذه الضوابط توجد محررة ومدققة في مصنفات "أصول الفقه" باعتبارها "قواعد" تُقَيَّدُ الإبطال والترجيح، قواعد الترجيح بين النصوص المتعارضة وقواعد الترجيح بين الرُّتَبِ الدلالية المختلفة. وقد يكون بعض من هذه القواعد محلّ خلاف فتترتب عليه الممانعة ومن ثمة يتشعب العناء ويزداد لأن كل ممانعة تستدعي، مبدئياً، عناء الانفصال عنها...

إن ما يهمنا من أمر خطوة المتكلم النظرية الثالثة، في هذا المقام، هو أنها تستدعي من الناظر المتكلم أن ينتصب "مجادلاً" و"مناظراً" بالضرورة، وبالتالي أن ينجز أفعال "الجواب" و"الرد" و"الحفظ" و"التعليل" على مقتضى المقرر في أدبيات المناظرة ومنطقياتها، إذ هو "مدّع"، والمدّعي ملزم بالدليل إن هو طوّل به ("الدليل إن كنت مدّعيّاً والصحة إن كنت ناقلًا")، ووقوع الخلاف وطلب الوفاق ينزّلان منزلة المطالبة بالدليل. وبانتصاب الناظر المتكلم "مناظراً" و"مجادلاً" يلزم بمراعاة ضوابط المناظرة الأدبية والمنطقية صورة ومضموناً⁽⁶⁾. والأمر الذي يشهد لشعور المتكلمين بهذا الالتزام هو طبيعة وأسلوب "كتاباتهم"،

(6) ضوابط "المناظرة" عند الأصوليين متميزة عن ضوابط "الجدل" عند الفلاسفة، انظر في

هذا التميز أطروحتنا المرفوعة بكلية الآداب بالرباط:

المنهج في إنشاء المعارف وفي حفظها في الفكر الإسلامي - العربي القديم... (1997).

إذ كل المصنفات الكلامية مبنية بناءً جدليًا وتناظريًا. وهذا أمر يجعل التمكن من المصطلح الجدلي والمناظرتي ومن قوانين الجدل والمناظرة أداة ضرورية وعُدّة لا مناص منها لمن يمكن الاعتداد بإشرافه "المنطقي" أو "المنهجي" على النظر الكلامي... إن خطوة المتكلم النظرية الثالثة ليست كافية له لكي يثبت له الحكم العقدي الذي عينه دلالةً للدليل العقدي الذي قرر صلاحية الاستدلال به، إذ ينبغي تسميتها بخطوة لاحقة رابعة يكتمل بها اجتهاد المتكلم الجدلي والتناظري.

4 - [جع. ١ {د.ع. ٧ (د.ع. ← جع. ١)}]

تمثل خطوة المتكلم النظرية الرابعة في تقرير المُساقطة التي تمنع الجمع بين الحكم العقدي المعين من جهة وكلّ من الدليل العقدي المضاد واستلزام الدليل العقدي المعين لحكم عقدي آخر مضاد من جهة أخرى. ومردّد ذلك أن هذه المساقطة، إن هي غابت، لم ينتفع المتكلم بالممانعة التي أنجزها في خطوته النظرية الثالثة. على المتكلم إذن أن يثبت:

- 1- التساقط بين (جع.) و(د.ع.) وعدم إمكانية الجمع بينهما،
 - 2- والتساقط بين (جع.) و(د.ع. ← جع. ١) وعدم إمكانية الجمع بينهما أيضاً.
- أي عليه أن يقرر صدق الصورة المنطقية التالية:

[جع. ١ {د.ع. ٧ (د.ع. ← جع. ١)}].

لكننا نعلم، منطقيًا، أن التساقط أو منع الجمع أو منع الوصل (L'incompatibilité) لا ينفع في الإثبات إلا إذا استوفيت كل المتضادات، وإلا فإن المتضادين المتساقطين قد يكونان معاً باطلين ويكون الحق متعيناً في ما لم يُذكر مما يصح أن يكون مضاداً. ويترتب على ما سبق أن المتكلم، ليسلم له حكمه العقدي المعين، ملزم منطقيًا ومبدئيًا أن يستحضر "كل" المتضادات "الممكنة" ليسقطها ويمنع منها، وإلا فإن التساقط لن يكون نافعاً له.

إن الخطوات الأربع السابقة، مجتمعة، هي التي من شأنها أن تسند منطقيًا انتقال المتكلم من الدليل العقدي الذي انتقاه إلى الحكم العقدي الذي أثبتته دلالةً للدليل العقدي المنتقى. وهذا الإسناد هو الذي تمثله خطوة المتكلم النظرية الخامسة.

- 5 - {د.ع. ٨ (د.ع. ← ح.ع.) ٨ [د.ع. ١ (د.ع. ← ح.ع.) ٨ [ح.ع. ١ {د.ع. ١
٧ (د.ع. ← ح.ع.) ١} ← ح.ع.

تمثل هذه الخطوة الخامسة تقرير لزوم الحكم العقدي المعين عن مقدمات أربع:

- 1 - تقرير صلاحية الاستدلال بالدليل العقدي المعين.
- 2 - تقرير تمثل دلالة الدليل العقدي المعين في حكم عقدي معين.
- 3 - الممانعة في تقرير صلاحية الاستدلال بدليل عقدي مضاد وفي أن تكون دلالة الدليل العقدي المعين متمثلة في حكم عقدي مضاد.
- 4 - تقرير المساقطة بين الحكم العقدي المعين من جهة والدليل العقدي المضاد وترتب حكم عقدي مضاد على الدليل العقدي المعين من جهة ثانية.

تمثل هذه الأمور الأربعة إذن "مقدمات" تستلزم الحكم العقدي المعين؛ وباعتبارها مقدمات يشترط فيها أن تصدق "جميعها" فضلاً عن صحة العلاقة للزومية التي تربطها، مجتمعة، بما لزم عنها، وهو الحكم العقدي المعين. ولا بد هنا من استحضار ذلك التقابل المعهود في تاريخ الكلام بين ما سمي "طريقة المتقدمين" وما سمي "طريقة المتأخرين" والذي له صلة وثيقة بتقويم العلاقة للزومية بين "المقدمات" (= الأدلة) و "النتيجة" (= المدلول) المرتبة على تلك المقدمات. لقد كان "المتقدمون" يرون أن "بطلان الدليل يؤذن (= يجيز القول) ببطلان المدلول" (ابن خلدون، المقدمة، ص 835)، وهذا رأي لا يستقيم من الناحية المنطقية إلا إذا اعتبرنا "بطلان المدلول" يفيد "بقاء المدلول بدون إثبات"، فيعود القول بأن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" إلى القول بأن "بطلان الدليل يُبقي المدلول غريباً عن البرهان"؛ وبافتقاره إلى البرهان يكون المدلول بمثابة الأمر الباطل لأن من انتهض إلى إثباته، وهو المستدل، فشل في ذلك. وعليه إن لم تصح خطوات المتكلم النظرية الأربع كلها - إذ يعني فساد إحداها انتشار الفساد إلى غيرها المضمومة إليها - لم يصح له حكمه العقدي المعين، لأنه سيظل غريباً عن البرهان والإثبات والبيان. ولا تعني هذه النهاية أن الحكم العقدي المعين حُكم باطل لأنه قد توجد له "مقدمات" أخرى، صادقة، تثبته وتبرهن عليه وتبينه. المطلوب إذن، ليصح للناظر المتكلم حكمه العقدي

المعين، أن تصح له خطواته الأربع الأولى ويصح له ما يؤسس انتقاله بهذه الخطوات إلى الحكم العقدي المعين (=الخطوة الخامسة). وبصحة الحكم العقدي "ينتهي" الناظر المتكلم، في خطوة سادسة وأخيرة، إلى الالتزام بالحكم العقدي المعين.

6 - 4 - حـ.

تمثل هذه النهاية ما "سيعتقد عليه" الناظر المتكلم بعد الأعباء والمجهودات التي بذلها في الخطوات الخمس السابقة. ويكون هذا الاعتقاد مشروعاً لأنه اعتقاد على ما ثبت صدقه نظراً وتناظراً، اجتهداً ومجاهدة، ولأن لا أحد يكابر ويجاحد في وجوب العمل بالقيمة العليا التي تلزم بضرورة الانصياع إلى "الحق" والالتزام به متى ظهر.

يتبين مما سبق أن "صورة المقال الكلامي النووية الأصلية" حتى وهي تُصور نشاطاً كلامياً يبدو، ظاهرياً، مجرد استناد إلى دليل عقدي واحد لفهم الحكم العقدي الذي يتضمنه، صورة معقدة:

- 1 - لها مبدأ "اختياري"، يتمثل في انتقاء دليل عقدي ما للاستهداء به.
- 2 - ولها مآل "التزامي" يتمثل في اعتناق وتقليد ما لزم عن الاختيار المبدئي.
- 3 - ولها وسط "اجتهادي وتجاهدي"، يتمثل في نظر المتكلم ومناظرته، في نقلاته النظرية اللزومية وفي ممانعاته التناظرية الإلزامية.

وللمنطق تعلق وثيق بدرس هذه الصورة وتدبرها إن في مبدئها أو في وسطها أو في مآلها. إن للاختيارات منطقاً، وللالتزام منطقاً، وللنظر والتناظر منطقاً.

قد تزداد صورة المقال الكلامي النووية الأصلية تعقيداً إن تم استحضار "قائل" هذا المقال الكلامي ومنشئه من جهة و"المتقبل" به والمخاطب به من جهة أخرى؛ ولم يُكتَفَ باستحضار "القول" وحده. ومعلوم أن "المنطق" الذي يهتم بالتدليل باستحضار طرفيه، مُنْجِزُهُ من جهة ومتلقّيه من جهة أخرى، فضلاً عن الأقوال الواردة فيه، يُخَصُّ اليوم باسم "المنطق الطبيعي" تميزاً له عن المنطق الذي يهتم بالتدليل "مجرداً" عن صاحبه وعن المخاطب به.

4. طرفا "الكلام" : "المكلم" و "المتكلم"

إن المعتبر في المخاطب بالقول الكلامي (=المُكَلِّم) أن يُجَعَلَ مُوَافِقاً في الاعتقاد لا مخالفاً فيه. إن التألف في الاعتقاد أئمن الفضائل الخلقية والعملية وأمنها. يقول أبو الحسن العامري في هذا الشأن: "ما وَجَدَ أئمن أسباب الولاية وأبلغ دواعي العصمة اتفاق الاعتقادات التي لها تُبْدَلُ المَهج والأرواح، ولأجلها تُحْتَمَلُ المحن والمشاق؛ حتى إن الرجل قد يكون موسوماً بطهارة الأخلاق وبالعفة والسداد ولا يُلْتَفَتُ إلى فضائله إذا كان مدخول العقيدة، بل تُنْفَى عنه صفة العدالة وَيُنَزَّلُ منزلة الفُجَّار في الشهادة ومنزلة الأبعاد في الميراث ومنزلة السُّفُل في المناكب" (الإعلام...، ص 125-126)!!

لكن التوجه إلى الغير، لتأليف قلبه في اعتقاد ما، قد يعود على المتوجه القائل والمتكلم بآثار على "شبكة العقيدة" هو، فتضطرب وتختل. ولا يمكن إرجاع التوازن إلى هذه الشبكة إلا بتقويمها وتصويبها عن طريق تعديل بعض مكوناتها الاعتقادية أو حتى التخلص والتحرر منها. وبهذا قد يؤول التوجه إلى الغير بقصد تأليف قلبه إلى "خسارة" أو "تحلل" من معتقد أو أكثر. ولا يعني هذا المآل أن المعتقد "المخسور" أو "المُتَحَلَّلُ منه" معتقد فاسد ضرورة... لقد كان هذا الاضطراب العقدي "الممكن" و "المحتمل"، بفعل الانخراط في التكلم، أحد الأسباب التي دفعت بعض المسلمين إلى ذم علم الكلام والتحذير منه.

باستحضار "المكلم" وباستحضار "المتكلم" تفتح الخطوة السادسة السابقة، خطوة الالتزام العقدي، تفتح الأفق نحو أمرين متداخلين:

- 1- أمر إلزام الغير بما تم الالتزام به.
- 2- أمر المجازفة بإمكان التحلل من الالتزام السابق، أو على الأقل بإمكان التشكك في صواب ما سلف الالتزام به...

يظهر من تحليلنا لصورة القول الكلامي اللزومية، بمبدئها ووسطها ومآلها وطرفيها المكلم والمتكلم، أن "المنطق" المستدعى في هذا التحليل ليس منطق "القدماء" المعهود، رواقياً كان أم أرسطياً، قضوياً كان أم حملياً، وإنما "منطق" جديد، طبيعى وحيجاجي، بُني ولا يزال يُبنى اليوم بتضافر مباحث متعددة على رأسها مبحث الفلسفة بما تتضمنه من منطق قديم ومنطق صوري، ومبحث الخطابة

ومبحث التواصل اللغوي. لم نُرد، في هذه المساهمة، التطرق إلى "مبادئ" هذا المنطق الطبيعي والحجاجي وإلى "نظرياته"، وإنما توخينا، فقط، التنبيه إلى "نفعه" الكبير في وصف البنية اللزومية الخاصة بالقول الكلامي في أفق تفسيرها، وتبعاً لذلك، في أفق انتقادها وبيان قيمتها... من خلال الاعتناء بكل مكوناتها واحداً واحداً⁽⁷⁾.

5. التفريق بين "المتكلمين" والتأريخ "لعلم الكلام" منهجياً

إن هذا الاعتبار المنطقي الطبيعي والحجاجي، الذي تدبرنا به صورة "نموذجية" و"مثالية" أولى للقول الكلامي، وهي الصورة المتمثلة في الاستدلال بدليل عقدي لاستخلاص دلالة العقدية، اعتبار يُمكن، كشمرة واحدة من ثمراته المتعددة، من الحصول على "معيّار منهجي"، يكمل معايير أخرى ممكنة نظرياً، يفيد في الحكم بوجود خصوصية تختص بها هذه الفرقة الكلامية أو تلك، وبوجود تميز لعلم الكلام في ظرف زمني ما أو مكاني ما من التاريخ الفكري الإسلامي العربي. إن مرجع الخصوصية والتميز ومتعلقهما نوعان:

- 1 - نوع يكمن في الخصوصية والتميز من جهة المضامين المعتقدة.
- 2 - نوع يكمن في الخصوصية والتميز من جهة المناهج المسلوكة في ما تُقَلَّد من المعتقدات.

وهذان النوعان من الاختصاص والامتياز متكاملان ومترابيان، وإن أمكن عدّ الثاني منهما، من الناحية المنطقية الأدلّ والأبلغ.

من مظاهر قصور الدرس المعاصر للفكر الكلامي الإسلامي العربي القديم، بل وللفكر الإسلامي العربي الراجح اليوم، "ندرة" الاهتمام "بالمناهج المسلوكة

(7) أصبح "المنطق" اليوم، خصوصاً في توجّه، لأهل "العلوم الإنسانية" وعلى رأسها "الفلسفة"، يروم الإقذار على ممارسة التفكير النقدي المقوم للنظر التدليلي والتداولي، إن في "مقدماته" أو في "نقلاته"... انظر مثلاً:

D. Hitchcock, *Critical thinking: A guide to the evaluation of information*, Agincourt, On: Methuen, 1983.
W. Grennan, *Informal logic. Issues and techniques*, McGill - Queen's University Press, 1997.

في ما تُقْلَد من الاعتقاد". وهذه نُدرة مُبَرَّرة بكون أغلب دارسي الكلام المعاصرين، بمن فيهم من المستشرقين، لم يدركوا فائدة تجشُّم عناء الاجتهاد لامتلاك "العُدَّة" العلمية التي بدونها لا يستقيم طلب الاهتمام بتدبير "مسائل المنهج" بل ولا يُتصوَّر إمكان إنجازهِ أصلاً.

كان حديثنا من أجل منطق لعلم الكلام حديثاً من أجل التجديد في "الكشف عن مناهج الأدلة" بالمعنى الرُّشدي. لقد اعتدَّ أبو الوليد في "كشفه" بمنطق وحكمة أرسطو؛ لكن "المنطق" و"الحكمة" اليوم يوجدان في أطوار تعلو بكثير الطور الأرسطي. منطق وحكمة جديدان وقمينان بأن يُعْتَدَّ بهما في الكشف عن مناهج أدلة القدامى والمعاصرين المجايلين لنا أيضاً... وهذا "الاعتداد" الجديد والمجدد، الكاشف والموطىء لأفعال الانتقاد والتقويم، "العاقلة"، التي نحن اليوم في أمس الحاجة للنهوض للمساهمة في إنجازها، هو ما توخَّت هذه المقالة الطمع في الإنهاض إليه بعد التنبيه إلى إمكانه.

الاستدلال في علم الكلام: «الاستدلال بالشاهد على الغائب، نموذجاً»

مدخل

"علم الكلام" من العلوم الإسلامية العربية الأصيلة التي تجد مشروعيتها النظرية في طبيعة الإسلام كدين وكرسالة سماوية شرّعت للإنسان، باعتباره كائناً مكلفاً يسعى للخلاص، مجموعة تعاليم وأحكام تهم اعتقاده وعمله وتعامله.

إذا كان "الفقه الأصغر" استناداً إلى هذه المجموعة من التعاليم والأحكام قصد الاستنباط منها لما يفيد الاعتقاد والعمل والتعامل فإن "الفقه الأكبر" أو "علم الكلام" انشداً إلى هذه المجموعة من التعاليم والأحكام بقصد الانتصار لها والتزيف لكل مخالف لها أو لكل من عُدّ مبتعداً عنها أو مبتدعاً فيها.

في "الكلام" إذن نصرة وتزيف، إبرام ونقض، عقد وحل، كل ذلك لأجل تحقيق التوافق في الاعتقاد داخل المجتمع الإسلامي العربي؛ توافقاً يُراد له أن يُتَحَقَّقَ لا بسبل الإكراه والقهر ولكن بسبل الإلزام المعلن والمبرر التي اجتهد أهل المناظرة وآداب البحث في تحقيقها وتصحيحها لا من جهة حُجَّتِها المنطقية فقط ولكن من جهة فضيلتها الخلقية والأدبية أيضاً⁽¹⁾.

"الكلام" من حيث هو أخذ وعطاء متأدب وعاقِل، إن غضضنا الطرف مؤقتاً عن خصوصية المجال العقدي الذي يتحقق فيه، يندرج ضمن جنس الحوار العاقل الذي يُدرس اليوم بروح تشابك فيها المعطيات المنطقية الصورية بمعطيات لسانية

(1) انظر: ما يؤسس الحُجَّة المنطقية والفضيلة الأدبية من قواعد في أطروحتنا المرفونة بكلية الآداب. الرباط "المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم".

تداولية (نظرية أفعال اللغة) وأخرى خطابية وبلاغية وجدلية وسوفسطائية أيضاً (حضور السوفسطائية يكون لغايات احترازية واحتراسية)، تشابكاً ليس من شأنه فقط أن يشرح ويُفسر ضوابط التعاقل المحصل للتوافق والموصل إلى رفع الخلاف، ولكن من شأنه أيضاً أن يُقدرنا ويُمكننا من اكتساب مهارات وقدرات نعتدُّ بها حين نتعاقل مع غيرنا.

دَرْجُ "الكلام" في "الحوار العاقل" Discussion critique أو Discussion raisonnée، في معرض الحديث عن الاستدلال وآلياته في "علم الكلام" طريقٌ للتنبيه إلى أن مُكوّن "الحُجّة" أو "الدليل" أو "العملية التدليلية" بأطرافها المختلفة مُكوّنٌ مفتقر إلى غيره من المكونات التي تشكل وهي موصولة به ما يُصطلح عليه اليوم بـ "Argument Ecology"، وهو مصطلح يشار به إلى أمور أربعة هي:

- (1) الآلية التدليلية الخاصة التي يُتصوّر بها التدليل.
- (2) طرفا العملية التدليلية، المدلّل الناظر من حيث هو فاعل لفعل من أفعال الإقناع أو الشرح أو استثمار ما سبق اعتقاده ومعرفته والبناء عليه، والمدلّل له المناظر من حيث هو مدّعوٌ للاشتراك في تقلّد الدعوى التي يدلل لها من يدّعياها.
- (3) "المطلوب" أو "المسألة" أو "محلّ النزاع" أو "محلّ الخلاف".
- (4) الجهة التي يؤمّمها التدليل والغاية التي يقصدها، خصوصاً توجهه نحو الصدق في المقدمات والنتائج، وتوجهه نحو ما تمس إليه حاجة المخاطبين، وتوجهه نحو ما يفيدهم. ومن شأن توجيه التدليل التوجهات السابقة أن يجعله تدليلاً وجيهاً ومسموعاً فضلاً عن جعله تدليلاً صحيحاً. ومعلوم أن وجاهة التدليل تكون من وجوه أهمّها سبعة⁽²⁾.
- 1.4. وجه تعلق إفادة التدليل بالانطلاق من الوقائع والمعطيات الحقة لا الوقائع والمعطيات الباطلة.
- 2.4. وجه تعلق إفادة التدليل باستقلال المقدمة (المقدمات) عن النتيجة.

(2) سنقتصر هنا على التنبيه إلى هذه الوجوه دون الاهتمام بتبريرها والاحتجاج لها.

3.4. وجه تعلق إفادة التدليل بأن يكون كل من التدليل ومقدمته (مقدماته) مناسباً. والمقصود من "المناسبة" هنا أن يكون للتدليل ولمقدمته (مقدماته) نسبة بمحل النزاع وبالمطلوب أي أن يكون لهما تعلق بمحل الخلاف.

4.4. وجه تعلق إفادة التدليل بكون المقدمة (المقدمات) تُسند النتيجة إسناداً مُلائماً. والمقصود من "الملاءمة" هنا جواز تعدية درجة مقبولية المقدمة (المقدمات) إلى مقبولية النتيجة، بحيث إن كانت المقدمة مثلاً تنصف بالضرورة في مقبوليتها، عُذِّيت هذه الضرورة إلى مقبولية النتيجة، ونفس الشيء بالنسبة للاحتمال بدرجاته المختلفة.

5.4. وجه تعلق إفادة التدليل بكون المقدمة (المقدمات) أعرف من النتيجة. 6.4. وجه تعلق إفادة التدليل بأن تكون له وجهة تضبطه وتمنعه من أن يكون تملصاً من المطلوب أو تكثيراً للكلام بلا طائل أو خطاً ونشراً للقول أو هذراً وهوساً.

7.4. وجه تعلق إفادة التدليل بأن يكون مناخه مفتوحاً لا يحصره ولا يحذه سوى التوخي الدائم للإكثار من حظوظ الوقوف على الصواب maximization du vrai، مع ما يترتب على ذلك من وجوب احترام جملة من القيم النافعة في هذا المجال.

الآلية التدليلية إذن مكوّن من مكونات العملية التدليلية، بل إنها لا تمثل، فعلاً وإنجازاً لها، وتفاعلاً معها، إلّا مرحلة من مراحل التعاقل التي حُصِرَتْ عند البعض في مراحل أربع⁽³⁾.

(1) La phase conflictuelle، مرحلة الإعلان عن الاختلاف، أو تحرير محل النزاع كما يقول القدامى.

(3) انظر: مثلاً:

Eemeren Van F.H Grootendorst R. *Speech Acts in argumentative Discussions. A Theoretical model for the analysis of discussion directed towards solving conflicts of opinion*. Dordrecht/Cinnaminson: foris Publications. P D A, 1984.

وخصوصاً ص 85-87.

(2) La phase d'ouverture ، مرحلة الانفتاح على الآخر والاتفاق معه على كيفية إجراء الحوار .

(3) La phase argumentative ، مرحلة الاحتجاج والتّحاج المتمثلة في نصب الأدلة والانتصاب لها، في التدليل وفي الاعتراض على التدليل .

(4) La phase terminale ، مرحلة التوافق والتراضي على كيفية إنهاء الحوار والتعاقل .

أربع مراحل كل واحدة منها تتضمن أفعالاً لغوية يجوز لهذا الطرف أو ذاك أن ينجزها أو يلزم هذا الطرف أو ذاك بإنجازها، بكيفية منضبطة بجملته من القواعد تنأسر كلها على مبدأ التعاون الصادق لأجل الانتهاء إلى رفع الخلاف وتحقيق الوفاق. ومن هذه القواعد يمكن إبراز القواعد الجدلية العشر⁽⁴⁾ التي ما نثبتها هنا إلا بغرض التنبيه إلى "حادثة" المناظرة و"تجددها" الدائم عند الغرب نفسه :

(1) قاعدة ضامنة للحق في الادعاء والحق في الاعتراض

"Les participants ne doivent pas s'empêcher l'un l'autre de soutenir ou de mettre en doute les thèses en présence".

(2) قاعدة تُكَلِّف المدعي بعبء حفظ المدعى إن هو طوّل به .

"Quiconque se range à une thèse est tenu de la défendre si on le lui demande".

(3) قاعدة تكليف المعترض بأن يكون اعتراضه متعلّقاً بما ادّعاه فعلاً المدعي .

"La Critique d'une thèse doit porter sur la thèse réellement avancée par le protagoniste".

(4) قاعدة تُلْزِم بأن يكون الحفظ مناسباً في تدليله

"Une thèse ne peut être défendue qu'en alléguant des arguments relatifs à cette thèse".

(5) قاعدة تُجِيز إلزام المخاطب بما طواه وأضمره من مقدمات :

"Une personne peut être tenue aux prémisses qu'elle avait gardées implicites".

(4) تؤسّس هذه القواعد الجدلية les règles dialectiques عمود النموذج المسمى «Le modèle pragmatique - dialectique» الذي اشتهر به كل من إيمرين وغروتندورست شيخي المدرسة الهولندية في الججاج .

- (6) قاعدة تُبيّن شرط الحفظ المسموع والمقبول من جهة مبدئه.
 "On doit considérer qu'une thèse est défendue de manière concluante si la défense a lieu au moyen d'arguments issus d'un point de départ commun".
- (7) قاعدة تُبيّن شرط الحفظ المسموع والمقبول من جهة صورته.
 "On doit considérer qu'une thèse est défendue de manière concluante si la défense a lieu au moyen d'arguments pour lesquels un schème d'argumentation communément accepté trouve son application correcte".
- (8) قاعدة إيجاب إظهار المضمّر الذي تتوقف عليه صحة التدليل.
 "Les arguments utilisés dans un texte discursif doivent être valides ou sujets à validation par l'explicitation d'une ou de plusieurs prémisses inexprimées".
- (9) قاعدة تُبيّن متى ينقطع المدّعي ومتى يُلزمُ المعارض.
 "L'échec d'une défense doit conduire le protagoniste à rétracter sa thèse, et la réussite d'une défense doit conduire l'antagoniste à rétracter ses doutes concernant la thèse en question".
- (10) قاعدة التبيين والتأويل:
 "Les énoncés ne doivent pas être vagues et incompréhensibles, ni confus et ambigus, mais faire l'objet d'une interprétation aussi précise que possible"
- عملاً ببايكولوجيا التدليل، كما أبرزنا معالمها - وهي معالم شديدة القرب لمعالم نجدتها في النظرية الججاجية الأصولية الإسلامية العربية (فن المناظرة وآداب البحث)⁽⁵⁾ - يمكن أن نستخلص أن درس الاستدلال في علم الكلام لا ينبغي أن يقف عند درس الآلية أو الآليات الاستدلالية التي يصور فيها التدليل الكلامي؛ وبالتالي فإن حديثنا عن آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب ينبغي أن يُستوفى ويُتمّ بالحديث عن المكونات الأخرى التي لا ينفك عنها، وهو حديث لا يسمح به المقام اليوم.
- سنحاول الوقوف على "الاستدلال بالشاهد على الغائب" أو "قياس الغائب على الشاهد" .. من خلال محطات خمس كل واحدة منها تحتاج إلى مزيد بحث وبيان:

(5) يُنظر مثلاً أبو المعالي الجويني المعونة في الجدل. ويعدّ هذا الكتاب من أتم ما صنف في فن المناظرة وآداب البحث.

I. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور الفلسفي الإسلامي العربي القديم.

II. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور اللغوي العربي.

III. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور الأصولي الإسلامي العربي القديم.

IV. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور اللغوي غير العربي (الفرنسي - اللاتيني).

V. الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور الإبتيمولوجي والمنطقي المعاصر.

I - "الاستدلال بالشاهد على الغائب" من المنظور الفلسفي الإسلامي العربي القديم:

لقد ورد استشكال آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب في أغلب الكتابات الفلسفية العربية، قديمها وحديثها، في سياق الانتصاب لمواجهة ومعارضة المتكلمين والفقهاء. وقد تغلّلت هذه الكتابات "باعتبارات" منهجية ومنطقية وبرهانية للتفويض من قدر علمي الكلام والفقه المنهجي والمعرفي.

لا أحد تخفى عليه مكانة أبي نصر الفارابي في حقل تقريب "الحكمة الفلسفية" بصنائعها الثلاث، العلمية والعملية والمنطقية؛ ولا أظن أنني سأكون مبالغاً إن قلت مع غيري إن أبا نصر كان الحُجّة المنطقية في الفكر الإسلامي العربي القديم، بل كان القدوة في استشكال المنهج في الكلام وفي الفقه. لقد وضع الفارابي كتاب "القياس الصغير على طريقة المتكلمين" أو "كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين"⁽⁶⁾ الذي صرح في خطبته بإيمانه بضرورة تصوير التدلّيلات الكلامية والفقهية في قوالب الأقيسة المنطقية، إذ يقول: "هذا الكتاب عُمل وقُصِدَ فيه أن يَشْعُرَ الناس كيف يردّون القياس الذي يستعملونه في الجدل [= الكلام] وفي الفقه إلى القياسات المنطقية، كيف يُصَحِّحون قياساً من

(6) في المجموع الذي نُشر أخيراً بعنوان: المنطق عند الفارابي بأجزائه الأربعة.

مقاييسهم وحججهم ودلائلهم حتى يصير صحيحها في صناعة المنطق لا يمكن أن يُعاند ولا يُطعن عليها من جهة صورها وتأليفها⁽⁷⁾، كما يقول عن عمله في هذا الكتاب أنه "خَرَجَ فيه أدلة المتكلمين وقياسات الفقهاء إلى القياسات المنطقية على مذهب القدماء"⁽⁸⁾.

تتضمن أعمال الفارابي المنطقية إذن، فضلاً على تقريبه للمنطق الأرسطي، وقفات تقويمية ونقدية للمسالك النظرية التي يسلكها المتكلمون والفقهاء في احتجاجاتهم، واستدلالاتهم؛ يظهر ذلك من كتاب "القياس الصغير على طريق المتكلمين" الذي يكرر ويعيد ما أثبتته الفارابي في "كتاب القياس" الذي ختمه بفصل عنوانه بـ "المقاييس الفقهية" مُقَدِّماً له بفصل نظر فيه "في النقلة" قاصداً بذلك "الاستدلال بالشاهد على الغائب". لم يكن الفارابي مجرد ناقل للمنطق اليوناني وإنما كان أيضاً مستثمراً له في المجال التداولي الإسلامي العربي الذي قويت فيه سلطة المتكلمين والفقهاء.

لنتساءل الآن عن الإطار الذي يرد فيه تناول الفارابي للاستدلال بالشاهد على الغائب وللاستدلال بآلية التمثيل (قياس التمثيل).

1) ردّ "الاستدلال بالشاهد على الغائب" إلى "النقلة".

يقول الفارابي إن "الذي يُسمّيه أهل زماننا الاستدلال بالشاهد على الغائب"⁽⁹⁾ هو "النقلة". ويعرّف النقلة بأنها "النقلة بالحكم المحسوس في أمر ما أو المعلوم فيه بوجه آخر، إلى أمر ما غير محسوس الحكم، من غير أن يكون ذلك الأمر الآخر تحت الأمر الأول"⁽¹⁰⁾. النقلة إذن تعدية، فإذا ما كان لدينا أمران أي موضوعان "س" و"ص"، وكنا نعلم بالحس أو بغيره من طرق العلم، أن أحد الموضوعين يصدق عليه حكم ما، ليكن هو "ك" أي أن "ك (س)"، فنسكون ناقلين ومُعَدِّين إن قررنا أن الموضوع الآخر، أي "ص"، يصدق عليه هو

(7) الفارابي القياس الصغير على طريقة المتكلمين في خطبته ومقدمته.

(8) المرجع السابق.

(9) المرجع السابق، ص 45.

(10) المرجع السابق، ص 45.

أيضاً الحكم "ك"، أي إذا قررنا أن "ك (ص)"، وذلك شريطة ألا يكون "ص" داخلياً تحت "س"، لأنه لو كان كذلك لكان الاستدلال استدلالاً بالتداخل الذي هو أحد الاستدلالات المباشرة المعروفة في مربع التقابل الأرسطي، ولم يكن استدلالاً بالنقلة. يُمنع إذن من أن تكون العلاقة، في النقلة، بين "س" و"ص" علاقة تداخل، وفي المقابل يُشترط في النقلة أن تكون العلاقة بين الموضوعين علاقة مشابهة؛ يقول الفارابي: "وجهة النقلة هو أن نعلم بالحس أن أمراً ما بحال ما [س] بحال هي [ك]" وأن شيئاً موجود لأمر ما [أن "ك" موجود لـ "س" أو محمول عليه]، فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء [ك:] من ذلك الأمر [س] إلى أمر آخر شبيه به [ص] فيحكم به عليه [ص] بحال هي "ك" أو "ك" موجود لـ "ص" أو محمول عليه، أي "ك (ص)"⁽¹¹⁾.

المُعَوَّلُ عليه في النقلة إذن هو التشابه بين "س" و"ص"، ولكن ليس أي تشابه كان وإنما التشابه في الصفة التي لأجلها ثبت وصدق أن "س" بحال هي "ك"، أي التشابه في علة^(*) الحكم المنقولة والمُعَدَى من الشاهد "س" إلى الغائب "ص"؛ فبعد أن مثَّل الفارابي للنقلة بمثال صورته:

الحيوان محدث "ك (س)".

والكواكب مشابهة للحيوان "ص": "س".

إذن الكواكب محدثة "ك (ص)".

يقول إن هذه النقلة تصحّ متى كان بين "الحيوان" [س] وبين "الكواكب" [ص] تشابه ما، وليس أي تشابه اتفق ولكن التشابه بالشيء [الصفة أو العلة] الذي من جهته وُصِف الحيوان بالمحدث وليكن هو "المقارنة للحوادث"⁽¹²⁾ [ل].

وباشتراط العلة أو الوصف الجامع أو الصفة التي بها يتحقق التشابه بين

(11) المرجع السابق، ص 45.

(*) يقول الفارابي عن العلة: "الأمر الذي في جميعه يصح الحكم يُسميه أهل زماننا العلة". ولقد حاول الفارابي الوقوف على الوجوه التي تعلم بها العلة ومسالك تحقيقها.

(12) المرجع السابق، ص 45-46.

الشاهد المنقول منه والغائب المنقول إليه لتكوين المشابهة مشعرة وليصح الاستدلال بالنقلة فتح الباب لرّد الاستدلال بالشاهد على الغائب إلى القياس الأرسطي عامة وإلى شكله الأول خاصة^(*) إذ "تصير قوة هذا 1 - الاستدلال بالشاهد على الغائب قوة تأليف قياس في الشكل الأول"⁽¹¹⁾، فإذا كانت العلة هي الحكم على الحيوان بأنه محدث هي مقارنته للحوادث، وكانت مشابهة الكواكب للحيوان مشابهة في هذه العلة، أمكن بذلك أن نقول:

الكواكب مقارنة للحوادث

وكل مقارن للحوادث محدث

فالكواكب إذن محدثة.

وبقولنا هذا نستغني عن ذكر الشاهد^(**) [الحيوان] إذ يصبح فضلة من الكلام وحشواً غير مستساغ؛ وباستغنائنا عن ذكر الشاهد نترع عن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" تميزه كطريق مخصوص من طرق النظر والاستدلال. ومعلوم أن أبا حامد الغزالي وعي موقف الفارابي هذا وعياً تاماً فأنس عليه مناداته بتوظيف النظرية القياسية في الفقه وفي غيره من المباحث الإسلامية العربية⁽¹⁴⁾.

2) ردّ "الاستدلال بالشاهد على الغائب" إلى "قياس التمثيل"

من خلال التعريف الذي يحدّد به الفارابي "التمثيل" في الفصل 17 من "كتاب القياس" يظهر أنه يُسوّي بين الاستدلال بالشاهد على الغائب والاستدلال بالتمثيل من خلال إرجاعهما إلى "النقلة". يقول: "التمثيل إنما يكون بأن يؤخذ أو يُعلم أولاً أن شيئاً ["ك"] موجود ["محمول"] لأمر ما جزئي ["س"] فينقل الإنسان ذلك الشيء ["ك"] من ذلك الأمر ["س"] إلى أمر ما آخر جزئي شبيه بالأول ["ص"] فيحكم به عليه [ك (ص)] إذا كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى

(*) في إبطاله يحتاج إلى الرّد إلى الشكل الثالث.

(13) المرجع السابق، ص 46.

(**) يكون الاستغناء بالاعتصار على ذكر "العلة" وهي "الحذ الأوسط".

(14) انظر: كتابنا المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وفقه الدين

ابن تيمية، الدار البيضاء، 1991.

الكلبي [ل'] الذي من جهته وُجد الحكم في ذلك الجزئي الأول [ل'] هي العلة، وكان وجود ذلك الحكم في الأول [ك(س)] أظهر وأعرف وفي الثاني [ك(ص)] أخفى⁽¹⁵⁾.

يُقَدِّم الفارابي للتمثيل تعريفاً أعم حيث يقول "التمثيل هو نقلة الحكم من جزء إلى آخر شبيه به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخر، وكانا جميعاً تحت المعنى الكلبي الذي من أجله وجهته وجد الحكم للأعرف".

"الاستدلال بالشاهد على الغائب" يصبح "قولاً مثاليًا" والشاهد يصبح "مثلاً" و"الغائب" "مُمَثَّلًا" وتعديّة الحكم من المثل إلى الممثل يصبح "تمثيلاً"؛ يقول الفارابي:

"فالأول [س"] يقال إنه مَثَلُ الثاني، والثاني [ص"] مُمَثَّلُ بالأول، وحكمنا بالشيء الموجود في الأول على الجزئي الثاني لأجل مشابهته له يسمى تمثيل الثاني بالأول، والقول الذي يُضَحِّحُ في الثاني ذلك الحكم الموجود في الأول لأجل التشابه الذي بينهما يسمى القول المثالي"⁽¹⁶⁾. والقول المثالي مَثَلُ مَثَلُ الاستدلال بالشاهد على الغائب في الرجوع إلى القياس الأرسطي عامة وإلى شكله الأول خاصة. ولقد حاول الفارابي التمثيل لهذا الإرجاع من خلال تخريج العلة ثم جعلها حداً وسطاً ليختم بالقول "فبهذا الوجه يرجع القول المثالي إلى القياس، وبما فيه من القوة القياسية صار مقنعاً"⁽¹⁷⁾.

تناول فلاسفة الاسلام لآلية الاستدلال بالشاهد على الغائب تناولاً مأسور بتمكّن النظرية القياسية الأرسطية اليونانية من قلوبهم وباعتقادهم الجازم بأن كل تدليل لا يصح إلا إذا ورد أو أمكن رده إلى قالب من قوالب هذه النظرية. ولعل خير شاهد لهذا الأمر ما قرره ابن رشد حين صرح في كتاب "القياس" بأن "سائر المقاييس [التدليلات] التي تُستعمل في الخطابة والفقه والمشورة راجعة إلى المقاييس التي سلفت [أشكال القياس الأرسطي المعروفة]... [و] إن جميع المقاييس التي تكون بالأشكال [القياسية] التي سلفت، ليست البرهانية فقط، ولا

(15) الفارابي، المنطق عند الفارابي، كتاب القياس، مرجع سابق، ص 36.

(16) المرجع السابق، ص 36.

(17) المرجع السابق، ص 37.

الجدلية بل جميع المقاييس الفكرية، وبالجملية كل تصديق يقع في كل صناعة⁽¹⁸⁾.

بهذه التبعية شبه المطلقة للمنطق الأرسطي حُرمت الفلسفة الإسلامية العربية القديمة، ومن يعتد بها من المتفلسفين المحدثين، من استثمار مقومات خاصة بها لغوية وعلمية، مقومات نوّذ أن نساهم في إعادة الاعتبار إليها لا لأجل الوقوف عندها وإنما لأجل استثمارها والبناء عليها.

II - "الاستدلال بالشاهد على الغائب" لغة

رأت أغلب الدراسات أن الاستدلال بالشاهد على الغائب استدلال بما يشاهده الحس على ما لا يشاهده، مؤسسةً رأيها هذا على الاعتقاد بأن "الشاهد" يدل لغة على الحاضر أمام الحس والعين (المشاهد = المحسوس، المعين)، وبأن "الغائب"، كمقابل للشاهد، يدل لغة على اللامحسوس واللامعين. ولقد كان هذا الاعتقاد مدخلاً لصرف الاستدلال بالشاهد على الغائب عن أن يكون طريقاً في العلم يستند إلى المعلوم بوجه غير حسي، وبالتالي مدخلاً لنزع الصفة العلمية عن كل بناء نظري يكون الأصل فيه شاهداً من الشواهد. فهل حقاً لا يدل "الشاهد" و"الغائب" لغةً إلا على ما يُبصر ويُعَيْن وعلى ما لا يُبصر ولا يُعَيْن؟

يُبيّن الرجوع إلى اللغة العربية⁽¹⁹⁾ أنَّ للفظتي "الشاهد" و"الغائب" مدخلاً في الدلالة لا على الحضور والمعينة الحسنيين فقط، ولكن في الدلالة أيضاً على أمور أخرى تُبعدنا عن المجال الحسي وتَضُبُّنا صَبّاً في المجال المعنوي والعقلي. إنَّ للشبكة الدلالية المكونة من منحوتات المادة اللغوية (ش، هـ، د) تعلقاً قوياً بالدلالة على الاكتمال الإنساني وبالدلالة على العلم إفادة واستفادة.

أ- فمن حيث الاكتمال الإنساني لا يكون الإنسان كامل الإنسانية، إلا بوصفين، بقدرته على العبارة والقول من جهة وبقدرته على الإنجاب والإنتاج (الإنتاج = التوليد) من جهة أخرى. والعالم الذي تسموه المادة (ش، هـ، د)

(18) ابن رشد "كتاب أنالوطيقى الأول" أو كتاب القياس، دراسة وتحقيق د. جبار. جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992، ص 351.

(19) اللغة العربية كما هي ثابتة في معاجمها الأم لا كما هي متداولة في الاستعمال فقط.

وتُستعمل في تسمية عناصره عالم اكتمال، إنه عالم لا تحضر فيه المعاينة الحسية فقط (المشاهدة مثلاً) ولكن أيضاً المخاطبة والوصل المؤلّد، عالم "الشهادة" هو أيضاً عالم بيان وتبليغ وعالم بلوغ وبناء:

ففي اللغة العربية يطلق على "اللسان" و"التعبير" اسم "الشاهد" فنقول مثلاً "لفلان شاهد حسن" بمعنى أن له عبارة جميلة، و"ما لفلان رؤاء ولا شاهد" بمعنى "ما له منظر ولا لسان".

وفي اللغة العربية يقال على الغلام إذا أمذى، وبالتالي بلغ وأدرك وأصبح قادراً على الإخصاب والإنجاب "أن الغلام أشهّد"، وعلى البنت إذا حاضت، وبالتالي بلغت وأدركت وأصبحت مهياً ومستعدة للتلقي والوضع أنها "أشهدت". تتضمن الشبكة الدلالية المولدة من الجذر (ش، هـ، د) إذن ألفاظاً تستعمل للإحالة على الاكتمال الإنساني. وليس غريباً أن نجد الجذرين المقابلين، وهما (غ، ي، ب) و(غ، هـ، ب)، يولّدان ألفاظاً تستعمل للإحالة على القصور الإنساني، إن نطقاً وبيانياً أو إدراكاً وفطنة:

* فمن حيث القصور في النطق والبيان، نجد في اللغة العربية لفظة "المغاية" التي تدل على ارتفاع المخاطبة وبالتالي ارتفاع المشاهدة، إذ لا مشاهدة مع المغاية، كما نجد تسمية كل ما بطن وخفي وستر وانخفض غيباً وغيبة وغيبة...

* ومن حيث النقصان في الادراك والفطنة، نجد في اللغة العربية فعل "اغتهب"، فيقال "اغتهب الرجل" بمعنى به "غَهَبَ"، والغهب هو الغفلة، كما نجد تسمية من كان ذا غهب باسم "الغيب" الذي يعني البليد وأيضاً الظلمة القائمة التي لا تبين معها؛ ونجد أيضاً استعمال الفعل "غهب" للدلالة على فعل إصابة المطلوب ولكن غفلةً ومن غير عمد.

خُلاصتان تبرزان لنا مما تقدم:

أولاً: إن كانت المادة اللغوية (ش، هـ، د) تُحيل إلى الاكتمال فإن المادة المضادة لها، وهي إما (غ، ي، ب) أو (غ، هـ، ب)، تحيل إلى القصور.

ويترتب على هذه الخلاصة جواز افتراض كون الاستدلال بالشاهد على الغائب استظهاراً بالاكتمال على القصور، إذ النموذج الأمثل للاكتمال هو الشاهد

والنموذج الأمثل للقصور هو الغائب، والاستدلال كما هو معلوم استظهار (الظهير = الدليل أو الحجة).

ثانياً: لا موجب يقضي بقصر اشتغال الاستدلال بالشاهد على الغائب على ميدان المحسوس واللامحسوس؛ إن الاستدلال بالشاهد على الغائب قد يكون استدلالاً بالمحسوس على اللامحسوس، ولكنه قد يكون أيضاً استدلالاً بالمقال على المبطن عملاً بالتقابل الحاصل بين

(المقال = الشاهد) VS (المضمّر = الغائب).

ويترتب على هذه الخلاصة الثانية تقرير حقيقة ثابتة اليوم تفيد، كما سنرى ذلك لاحقاً، أن الاستدلال بالشاهد على الغائب لا يستخدم فقط في مراحل الحياة الأولى التي يطفئ فيها العمل بالإحساس والمعاينة، سواء تعلق الأمر بتطور فرد من الأفراد أو علم من العلوم، وإنما يعم استخدامهما كل المراحل؛ بل إن تعلقه بمرحلة الإدراك والبلوغ، التي يبتدىء بها العقل حقاً، أقوى من تعلقه بمرحلة الإحساس والمعاينة التي لا تميز فيها للإنسان عن الحيوان.

ب- ومن حيث العلم إفادة واستفادة، يتجلى تعلق المادة اللغوية (ش، هـ، د) بصورة قوية لا دافع لها، بعالم العلم والمعرفة. فالاستشهاد استدلال واستعلام وتعريف (التعريف = طلب المعرفة) والاستشهاد طلب للشاهد كما أن الاستدلال طلب للدليل والاستعلام طلب للعلامة والتعريف طلب للعرف (العرف = العلامة المعرفة). وعليه فالشاهد الدليل والعلامة والعرف. ويتجلى اعتبار العلم والمعرفة في عالم المادة (ش، هـ، د) في توسيع اسم "الشاهد" ليدل أيضاً على "العالم الذي يبين ما علمه"، وفي تسمية الله تعالى باسم "الشهيد" ومعناه "الذي لا يغيب عن علمه شيء"، كما يتجلى أيضاً في تسمية "الخبر القاطع" باسم "الشهادة". ولا يقف الأمر عند هذا الحد وإنما يتعداه إلى تعليق عالم المادة (غ، ي، ب) أو (غ، هـ، ب) المضادة للمادة (ش، هـ، د) بما يضاد عالم الدلالة والعلم والمعرفة، أي بالجهل والشك والادراية.

فمن حيث التعلق بالجهل وعدم التبين سبق لنا أن رأينا "الغيب" التي تدل على الظلمة، وما الظلام الدامس إلا علامة ونموذج لعدم التبين والاهتداء.

أما من حيث التعلُّق بالشك والتردد، فإن لفظة "الغيب" في اللغة العربية تدل أيضاً على "الشك" لغة.

ومن حيث التعلُّق بغياب الدراية والمعرفة، ففضلاً عما رأيناه سابقاً (البلادة، والإصابة من غير تعمُّد)، نجد لفظة "الغيب" تتسع لتدلُّ أيضاً على "كل مكان لا يُدرى ما فيه" و"كل موضع لا يُدرى ما وراءه". والنموذج الأمثل لهذه الأمكنة والمواضع هو إما "القعر"، قعر البئر أو قعر الوادي، ولهذا قيل لمثل هذا القعر الذي لا يدرك أنه "غَيَابَة" (غَيَابَة الوادي)، وإما "القبر" الذي تدفن وتُبطَّن فيه الأجساد، ولهذا سُمِّي القبر لغة "الغَيَابُ" (يقال "غَيَّبَهُ غَيَابَهُ" بمعنى دُفِنَ في قبره).

الخلاصة الرئيسة التي أوصلنا إليها نظرنا الاستشكالي لمفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، وهو النظر المُقوَّم في جزء منه بلغتنا العربية، هي أن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" يتَّسع ليدلَّ لا على:

- "الاستدلال بالمحسوس على اللامحسوس" ولكن أيضاً على

- "الاستدلال بالمعلوم على المجهول".

- و"الاستدلال بما ندره على ما لا ندره".

- و"الاستدلال بالمقطوع به على المشكوك فيه".

- و"الاستدلال بالظاهر على الباطن".

بمقوماتنا اللغوية العربية إذن نستطيع أن نقرّر أن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" طريق نهتدي به إلى عِلْم ما لا نعلم انطلاقاً مما نعلم، سواء كان ذلك في المحسوسات أم في المسموعات أم في المعقولات. وهذا تقرير نجد تزكية وتقوية له لا عند القدامى من علماء الإسلام فقط ولكن أيضاً عند كثير من المعاصرين من النُّظار في المنطق والإبستمولوجيا.

لنتساءل الآن عن مفهوم الاستدلال بالشاهد على الغائب عند علماء الأصول المسلمين القدامى وعما ميّز فهمهم عن الفهم الفلسفي.

III- "الاستدلال بالشاهد على الغائب" من المنظور الأصولي الإسلامي العربي القديم

نجد عند الأصوليين من النُظَّار المسلمين تناولاً للاستدلال بالشاهد على الغائب متميزاً ومخالفاً للتناول الفلسفي له. ولقد رأينا أن يكون شاهدنا في هذا التميز والاختلاف أقوال الشيخ أبي الحسن الأشعري الذي لا يكابر أحد في مكانته الكلامية²⁰ إذ لا يمثل الأشعري شيخ الأشعرية ورأسها، ولكنه يمثل أيضاً الاعتزال وقد نُفِّحَ وغُدِّلَ وطُورَ، فهو كما نعلم رَبِّي في حضن الاعتزال وفي كنف شيخ من شيوخه.

يكمن تميز التناول الأشعري للاستدلال بالشاهد على الغائب ومخالفته لتناول الفلسفي في أنه كان أوثق اتصالاً بمُحدِّدات المجال التداولي الإسلامي - العربي؛ فلم يتجاهل، في نظره، الاهتمام بحثيات لغوية عربية، ولم يستبعد، في اعتدائه، مقتضياته العقدية الإسلامية، فجاءت بناءاته العلمية والمعرفية طامحة لأن تكون بناءات موصولة بالمقومات اللغوية والمقومات العقدية التي يختص بها المجال التداولي الإسلامي العربي في لحظته:

- فمن حيث الاتصال بالمقومات اللغوية الخاصة سيتنبه القارئ الكريم إلى أن نصوص أبي الحسن الأشعري التي سنستشهد بها نصوص تنساق انسياقاً مع ما حاولنا إبرازه حين استشكلنا لغة مفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب".

- ومن حيث الاتصال بالمقومات العقدية الخاصة تكفينا الإشارة هنا إلى أن أبا الحسن الأشعري يُدمج ويدخل النظر في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" في النظر في مسألة "التكليف"، وذلك من خلال المُسَلِّمة القاضية بشرط العقل في التكليف، يقول أبو الحسن الأشعري:

"إن ما جرى عليه إطلاق القول عند الفقهاء والمتكلمين بأن التكليف يتوجّه على العاقل فالمراد بذلك العالم بأكثر المنافع والمضار، المميز للخير والشر، الذي يصحُّ منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب"⁽²⁰⁾.

(20) الأشعري، أبو الحسن. مجرد مقالات الأشعري [من جمع ابن فورك]، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 284.

لا تكليف إذن إلا بالعقل، والعقل علم بما ينفع وبما يُضر، والعقل تمييز للخير والشر، والعقل بهذين المعنيين يؤول إلى أن يكون "استدلالاً بالشاهد على الغائب". لا تكليف إذن إلا بالاستدلال بالشاهد على الغائب.

ينظر الأشعري إلى مفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب" نظره إلى مفهومين آخرين مماثلين له هما مفهوم "النظر" ومفهوم "الاستدلال". ويتبين لنا من تحديدات الأشعري لهذه المفاهيم الثلاثة أن معناها واحد، بل ويصرح بذلك حين ينص على أن: "الاستدلال هو النظر والفكر من المفكر والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب"⁽²¹⁾.

فما معنى "النظر" و"الاستدلال" و"الاستشهاد بالشاهد على الغائب" إذن؟

أ - النظر:

إن النظر هو التفكير في أمر من الأمور بغية التعرف على حكمه أو صفته أو حاله، بالاستناد إلى أمر أول نعرف حكمه أو صفته أو حاله. ويتحقق هذا التعرف حين نعلم أن الأمرين معاً متوافقان في الحكم أو الصفة أو الحال، أو حين نعلم أن الأمرين معاً متخالفان في الحكم أو الصفة أو الحال.

يقول أبو الحسن الأشعري:

"أما معنى النظر المقرون بالقلب [نظر القلب لا نظر العين] فهو الفكرة والتأمل لحال المنظور فيه برّد غيره إليه ليُعلم موافقته له في الحكم من مخالفته"⁽²²⁾.

ويُسَوِّي أبو الحسن الأشعري بين النظر والمقايضة حين يقول:

"إن النظر هو الفكر والتأمل والاعتبار والمقايضة وردّ ما غاب عن الحس إلى ما وُجد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة"⁽²³⁾.

كما يُسَوِّي بين النظر والاستشهاد بالشاهد على الغائب، وذلك حين يقول:

(21) المرجع السابق، ص 286.

(22) المرجع السابق، ص 31.

(23) المرجع السابق، ص 17.

"إن معنى النظر المقرون بذكر القلب هو الفكرة والتأمل، وذلك نحو أن يفكر فيما يشاهد ليرد إليه حكم ما لم يشاهد، فيعلم مماثلته لحكمه من مخالفته" (24).

النظر إذن طريق "يُثمر العلم"؛ وهذه الثمرة المُسمّاة علماً هي "العلم بحكم المنظور فيه"؛ وحكم المنظور فيه، أي الحكم المعلوم نظراً، نهاية أو مآل يتوصل إليه انطلاقاً من مبدأ أو أول؛ والمعتبر في عملية الإيصال هذه ليس فعل الانتقال من المبدأ أو الأول إلى النهاية أو المآل؛ إن المعتبر هو الارتداد من النهاية أو المآل إلى المبدأ أو الأول. وعليه فالنظر ليس "نقلة" كما هو الأمر عند الفارابي مثلاً ولكنه "رد". وهناك فرق كبير بين اعتبار "النقلة" في النظر واعتبار "الرد" فيه. إن الاعتبار الأول يوجهنا نحو النتائج والعواقب أما الاعتبار الثاني فيوجهنا نحو الدلائل والمبادئ التي هي الأصول والشواهد. بالاعتبار الأول يكون النظر استنتاجاً وبالاعتبار الثاني يكون استشهاداً. وبرجوعنا إلى تعاريف الأشعري للنظر التي أثبتناها سابقاً يظهر أنها كلها تتضمن مفهوم "الرد" لا مفهوم "النقلة". وعليه يمكن أن نستخلص الخلاصة العامة التالية:

- كل نظر هو رد.
- وفي كل رد هناك مردود ومردود إليه.
- والمردود هو الأمر الذي ننظر فيه بغية معرفة حكمه.
- والمردود إليه هو الأمر الذي ننظر به لأننا نعرف حكمه.
- وفي كل رد غايتان.
- إما إثبات موافقة المردود إلى المردود إليه في الحكم.
- وإما إثبات مخالفة المردود إلى المردود إليه في الحكم.
- للرد قوانينه وضوابطه كما للنقلة قوانينها وضوابطها.
- لما كان الرد لا يتحقق إلا بالاستواء في المعنى أو الاتحاد في العلة كانت القواعد المتعلقة بالمعاني والعلل، تخريجاً وتنقيحاً وتحقيقاً، العمدة في التقنين للنظر وضبطه.

بأصلية "الرد" في تعريف النظر نجد أنفسنا إذن مجرورين جزأً إلى ميدان الأصول، إذ هو الميدان الذي تدرس فيه المعاني والعلل؛ وبأصلية "النقطة" في تعريف النظر لا بد وأن تُدفع دفعاً إلى ميدان المنطق الأرسطي إذ هو الميدان الذي درست فيه بعض النقالات.

ب- الاستدلال

للاستدلال معنيان، معنى يعود به إلى النظر ومعنى يعود به إلى المناظرة. ففي حالة النظر يعني الاستدلال "انتزاع الدلالة" وفي حالة المناظرة يعني "المطالبة بالدلالة" والعُمدة في الاستدلال بمعنييه هو "الدلالة"؛ ويُعرّف أبو الحسن الأشعري الدلالة بالشكل التالي:

"إن الدلالة هي العلامة التي بها يدلُّ الدالُّ على المدلول عليه من إشارة أو أثر أو حكم مُقتَضٍ لحكم مُقتَضٍ" (25).

فيدخل إذن في "الدلالة" ما يُسمّى منطقياً بالدليل أو المقدمة إذ كان هذان الأخيران بمثابة حكم مُقتَضٍ للنتيجة أو للمدلول كحكم مُقتَضٍ.

انتزاع الدلالة إذن انتزاع للدليل والمطالبة بالدلالة مطالبة بالدليل، وكلاهما استدلال. والمطالبة بالدليل تدخل في المناظرة والجدل لأنها لا تصح إلا بوجود اثنين "مطالب بالدلالة" و"مطالب بالدلالة" وعليهما معاً عبء الإتيان بالحجة والدليل أي عبء الاستدلال؛ يقول أبو الحسن:

"إن الدلالة والبيّنة على المدعي المُنكِر [= المطالب بالدلالة] كما هي على المُقرِّ المُثبِت [= المطالب بالدلالة]، لأن المنكر والمثبت يتفقان في أنهما يعتقدان أن قولهما حق وأنهما محققان ومخالفهما مُبطل، وهذه دعوى ولا بد أن يكون عليها حجة ودلالة" (26).

تؤول المطالبة بالدلالة إذن إلى الاستدلال وقد تجشّم عبئه الطرفان المطالب والمطالب، أي إلى الاستدلال كانتزاع للدلالة سواء تحقّق هذا الانتزاع على يد

(25) المرجع السابق، ص 286.

(26) المرجع السابق، ص 306.

"المدعي المُتَكِر" أو على يد "المُقَرَّر المُثَبِّت". فالأصل في المناظرة إذن النظر الذي قد "يصح من واحد" يكون المفكّر والناظر والمستدل يطلب بفكره ونظره واستدلاله "انتزاع الدلالة واستنباطها".

ويستخدم أبو الحسن الأشعري مفهوم "الرّد" في تعريف فعل الاستدلال، كما فعل في تعريف فعل النظر؛ يقول:

"إن المستدل إنما يطلب باستدلاله علم ما لم يعلم بأن يردّه إلى ما علم ويتزع حكمه منه" (27).

الاستدلال إذن طريق علمي نعلم به ما لم نكن نعلم بالرّد إلى ما نعلم، أي طريق علمي نحصل به علم المجهول من المعلوم.

ج- الاستشهاد بالشاهد على الغائب

إذا كان الاستشهاد استدلالاً فما هو المعنى الذي ينبغي أن نفهم به كلاً من "الشاهد" و"الغائب"؟

لنبداً بمفهوم "الغائب". يقول أبو الحسن الأشعري: "ليس المراد بالغيبه ها هنا البُعْد والجَبَاب، وإنما المراد غيبه العِلْم وذهاب العالم عن العلم به" (28).

"الغائب" إذن ليس هو البعيد عنا والمحجوب عنا ولكنه غير المعلوم أصلاً أو ما لم نظفر بعلمه لأننا ذهبنا في مسلك لا يوصل إليه. وعليه لا تسوية بين "الغائب" و"اللامحسوس".

وعن مفهوم "الشاهد" يقول الأشعري:

"معنى المشاهدة والشاهد... يرجع إلى المعلومات التي هي الأصل في باب الاستدلال" (29). أي أن الشاهد هو ذلك المعلوم الذي يكون أصلاً في الاستدلال ومقدمة فيه يُبنى عليها. إن مفهوم "الشاهد" مرتبط بمفهوم "العلم":

(27) المرجع السابق، ص 287.

(28) المرجع السابق، ص 286.

(29) المرجع السابق، ص 286.

"الشهادة هو العلم، والشاهد العالم والمُشاهد المعلوم"⁽³⁰⁾.

الشاهد إذن لا تعلق له بالمحسوس، فقد يكون من المعلومات الضرورية (البديهيات) أي قد يكون من اللامحسوسات أصلاً؛ يقول أبو الحسن:

"معنى الشاهد والمُشاهدة هو المعلوم بالحس أو باضطرار وإن لم يكن محسوساً"⁽³¹⁾.

نستخلص إذن أن التقابل بين "الشاهد" و"الغائب" ليس تقابلاً بين "المحسوس" و"اللامحسوس"، وليس تقابلاً بين "الطبيعي الواقعي" و"الغيبى المتعالي" وإنما هو تقابل بين "المعلوم" و"غير المعلوم بَعْدُ". يقول أبو الحسن الأشعري:

"معنى قولنا 'شاهد وغائب' كمعنى قولنا 'أصل وفرع' و"منظور فيه ومردود إلى المنظور فيه" و"معلوم ومشكوك فيه مطلوب علمه من المعلوم"⁽³²⁾.

"الشاهد" إذن في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" يقوم مقام "الأصل" في الاستدلال (المقدمة) ومقام "المنظور فيه" في النظر، و"الغائب" في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" يَسُدُّ مَسَدَّ "الفرع" في الاستدلال ومسَدَّ "المردود إلى المنظور فيه" في النظر، وكل من "الشاهد" و"الأصل" و"المنظور فيه" يكون "معلوماً"، وكل من "الغائب" و"الفرع" و"المردود إلى المنظور فيه" يكون "مشكوكاً فيه يُطلب علمه من المعلوم".

الآلية التدليلية المسماة "استدلالاً بالشاهد على الغائب" آلية نظرية مثمرة للعلم، وذلك عملاً بالعلاقة التلازمية الموجودة بين العلة ومعلولها. ويعمل الأشعري حُجَّةً ومقبولية الاستدلال بالشاهد على الغائب بالشكل التالي:

"إنما إنما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب ونَرُدُّ الحكم [= حكم الغائب] إلى الحكم [حكم الشاهد] إذا استوى معنيهما واتفقت علتاهما وكان لأحدهما مثْلُ

(30) المرجع السابق، ص20.

(31) المرجع السابق، ص14.

(32) المرجع السابق، ص286.

ما لصاحبه⁽³³⁾؛ فإذا كان شيء ما "موصوفاً في الشاهد بصفة من الصفات لعلّة من العلل، فالواجب أن يُقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلة، لأن ذلك هو طرد العلة في المعلول"⁽³⁴⁾.

الاستدلال بالشاهد على الغائب إذن لا تعلّق له بميدان "الكلام" أو "الفقه" أو العلوم الدينية عامة، إن له تعلّقاً بكل ميدان تُستثمر فيه صفات الموصوفات التي يُعتقد أن انطباقها على موصوفاتها كان لعلّة من العلل؛ فالاستدلال بالشاهد على الغائب عامٌ وشاملٌ شريطة انضباطه بقانون عام صاغه الأشعريّ بعبارة دقيقة ومُحكمة لا حمولة عقدية فيها:

"إذا كان الشيء في الشاهد موصوفاً بصفة من الصفات لعلّة من العلل، ولم يَقم دليلٌ على موصوف بتلك الصفة في الغائب إلا قام على وجود تلك العلة، فواجب أن يقضى على أن كل موصوف بتلك الصفة في الغائب فلاجل وجود تلك الصفة"⁽³⁵⁾.

الإنسان إذن ناظر ومستدلّ ومستشهد، وهو في ذلك لا بد أن يكون رادّاً لما يطلب علمه إلى ما يعلمه، سواء أكان هذا المطلوب من أمور العقلية أم كان من أمور الشرعيات؛ والمردود إليه في العقلية هو المحسوسات والبدهيّات، والمردود إليه في الشرعيات هو ما ثبت سمعاً ونصّاً. يقول أبو الحسن الأشعري:

"إن سبيل المحسوسات والمعلومات ضرورة في باب العقلية كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في أنها الأصول والأتمهات، وإليها يقع الرّد، وعندها تنتهي المطالبة ويقبُح من السائل فيها أن يقول "لِمَ"⁽³⁶⁾.

IV- الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور اللغوي غير العربي

بالاستناد إلى مقوماتنا اللغوية أثبتنا بطلان التسوية بين "عالم الشهادة" و"عالم الحس"، وبالتالي بين "الشاهد" و"المحسوس".

(33) المرجع السابق، ص 290.

(34) المرجع السابق، ص 288.

(35) المرجع السابق، ص 288.

(36) المرجع السابق، ص 287.

وبمقومات غيرنا اللغوية - اللغة الفرنسية⁽³⁷⁾ مثلاً - تبطل نفس التسوية؛ وسيظهر لنا ذلك من خلال النظر في الدلالات اللغوية الثابتة لألفاظ ثلاث يمكن أن تُعدَّ مكافئة للفظـة "الشاهد" عندنا، وهي Le présent ، Le précédent و L'exemple .

"الشاهد" LE PRÉSENT

قد ننقل "الشاهد" عندنا بلفظة Présent عندهم - وبالتالي "الغائب" بلفظة Absent . ولتساءل الآن عما هي "الرؤية" التي ستكون لنا لو نحن استشكلنا لغة مفهومي présent و Absent بالاستناد إلى المقومات اللغوية لغيرنا. فهل ستكون هذه "الرؤية" معاندة ومخالفة لتلك التي كوَّناها انطلاقاً من مقوماتنا اللغوية الخاصة؟

إن الأصل في التقابل بين Présent و Absent هو التقابل الحاصل في الوجود بين الوجود المتصل بنا والوجود المنفصل عنا، بين الوجود المنتصب أمامنا والوجود البعيد عنا. إن اللفظتين معاً، Présent و Absent مولدتان من جذر واحد هو الجذر اللاتيني ESSE الذي يعني Être . ولهذا الوجود حالتان فإما أن يكون وجوداً سابقاً لنا متقدماً علينا، وإما أن يكون وجوداً نائياً وبعيداً عنا. إن اللغة اللاتينية والتي هي الأصل الأول للغة الفرنسية، تستخدم الحروف اللاحقة بقصد تخصيص دلالة الأفعال والأسماء التي تلحق بها، والحرف اللاحق الدال على السبق والتقدم هو PRAE (= avant, devant)، وإلحاقه بالفعل ESSE يُولد فعلاً جديداً في دلالة وهو فعل Praesens الذي يتضمن معنى الوجود وقد خُصص بمعني السبق والتقدم؛ وقد تولدت من هذا الفعل الصفة Praesens التي هي الأصل في Présent الفرنسية. وعليه فإن لفظة Présent تعني من هذه الجهة اللغوية الفرنسية - اللاتينية الوجود السابق لنا أو المتقدم علينا، وغني عن البيان أن مفهومي "السبق" و "التقدم" أو "الْقَبْلُ" و "الأمام" ليسا ببعيدين البتة عن مفاهيم الائتنام والاقتران والهداية والإرشاد والدلالة... وهي مفاهيم لا يبعد عنها أيضاً مفهوم "الشاهد" في لغتنا العربية كما رأينا سابقاً. أما الحرف اللاحق اللاتيني الدال على الانفصال والابتعاد فهو Ab، وإلحاقه بالفعل ESSE يُولد أيضاً فعلاً جديداً في

(37) أي معاجمها اللغوية الأم، كمعجم Robert مثلاً.

دلالة وهو فعل Abesse الذي يتضمّن معنى الوجود وقد حُصّص بمعني الانفصال والابتعاد. وقد تولدت من هذا الفعل الصفة Absens التي هي الأصل في Absent الفرنسية. وعليه فإن لفظة Absent تعني من هذه الجهة اللغوية الفرنسية اللاتينية الوجود المنفصل عنا والبعيد عنا. ومعلوم أن مفهومي الانفصال والابتعاد يتضمّنان معاني الجهل وعدم التبين وغياب العلم، بل وقد يتضمّنان، تبعاً لذلك، إرادة الاقتراب والاتصال وبالتالي العلم والمعرفة.

نستخلص إذن أننا حتى وإن استحضرنّا، في نظرنا لمفهوم "الاستدلال بالشاهد على الغائب" التكافؤين "الشاهد" = Présent و "الغائب" = Absent، لن نكون بعيدين عن أن نرى في "الاستدلال بالشاهد على الغائب" استدلالاً نأتم فيه بما لدينا (Présent) طلباً لعلم ما غاب علمه عنا (Absent)، وبهذا يظهر أيضاً قصور ربط الشاهد بالمحسوس وربط الغائب باللامحسوس.

"الشاهد" LE PRÉCÉDENT

قد ننقل "الشاهد" عندنا بلفظة Précédent عندهم - وبالتالي "الغائب" Antécédent - ؛ ومن هذه الحيثية اللغوية الفرنسية اللاتينية سنجد أنفسنا أيضاً في عالم "الأمر السابق الذي نأتم به ونهتدي ونسترشد ونسير خلفه". إن الفعل اللاتيني الذي كان الأصل في Précédent الفرنسي هو فعل Praecedere المولّد من الحاق PRAE التي رأينا دلالتها سابقاً بالفعل الأصلي Cedere الذي يعني السعي والنقّذم (aller, avancer). من هذه الحيثية اللغوية الفرنسية اللاتينية لا يكون Précédent مجرد الأمر المتقدم والسابق فقط ولكن الأمر المتقدم والسابق الذي يُسمى ويُسار خلفه، أي الذي يُقتدى ويُهتدى به. وبذلك يظهر هنا أيضاً أن العالم الذي يُحيل إليه Précédent عالم الاسترشاد بما سبق، عالم الاستشهاد بما تقدم علمه ومعرفته.

"الشاهد" L'EXEMPLE

قد ننقل "الشاهد" عندنا بلفظة Exemple عندهم. وبهذا النقل سنجد أنفسنا أيضاً في عالم النموذج القدوة. إن الأصل اللاتيني لهذه اللفظة الفرنسية هو الفعل Eximere المولّد من إلحاق الحرف EX بالفعل Emere الذي يعني الأخذ

والإمساك؛ ولما كانت اللاحقة EX تدل، من بين ما تدل عليه، على فعل الإخراج والإبراز، فإن فعل Eximere سيُخصَّصُ بهذه الدلالة ليعني "الأخذ والإمساك" بالشئ قصد إخراجهِ وإبرازهِ أي أن تقتطع قطعة تخرجها وتبرزها لتكون نموذجاً يحتذى ويقتدى. إن Eximere يعني في الفرنسية retirer Supprimer وهذه القطعة المقتطعة سُميت Exemplum التي نقلت في الفرنسية إلى Exemple وهو يعني لغة «Objet mis à part pour servir de modèle». بل لمن الطريف حقاً أن نجد Exemple تدل أيضاً على معانٍ أخرى مرتبطة بـ "الشاهد" العربية؛ فهي تستخدم للدلالة على "العبرة" وعلى "السند" وعلى "العالم القدوة":

- "Une leçon que l'on peut tirer d'une situation"

- "un fait servant à appuyer une assertion"

- "une personne digne d'être imitée"

بمقومات غيرنا اللغوية، وبما أحالت إليه من إمكانات نظرية، وبما فتحته من آفاق استشكالية واستدلالية، يتقوى فينا الإيمان بإجرائية استثمار اللغة، استثمار أقرب لغة لنا وهي اللغة العربية؛ وهو استثمار كما رأينا لا يفصلنا عن استثمار لغة غيرنا، بل على العكس من ذلك يوصلنا بغيرنا ولكن في رحاب جديدة قد يكون لها من الأفق ما لا تُرى حدوده ومن النفع ما لا تُقدَّر قيمته.

٧- الاستدلال بالشاهد على الغائب من المنظور العلمي والمنطقي المعاصر

لا يثبت تعلق "الاستدلال بالشاهد على الغائب" بالعلم والمعرفة، وبالتالي كطريق علمي مشروع، بأدلة لغوية فقط، سواء أكانت من لغتنا أو من لغة غيرنا، إنه يثبت أيضاً بأدلة من مبحث "تاريخ العلوم" المعاصر⁽³⁸⁾ ومن مبحث "الفكر

(38) انظر: مثلاً:

W.H. Leatherdale, *the Role of Analogy, Model and Metaphor in Science*, North - Holland Publishing Co., Amsterdam - Oxford, 1974.

(39) انظر: مثلاً:

Perry Weddle, *Argument, A Guide to Critical Thinking*, McGraw-Hill book Company, 1978.

النقدي " المعاصر ⁽³⁹⁾ .

يظهر تسمين الدور الذي يلعبه " الشاهد " في العلم وفي تطوره من خلال الأهمية التي أصبحت تولى اليوم إلى آلية " التمثيل " في إنشاء المعارف العلمية وفي تطورها، هذه الآلية التي ينظر إليها اليوم كأصل يستند إليه اشتغال " النموذج العلمي " ، وكقاعدة تقوم عليها " الاستعارة " التي لم تبقى اليوم مختصة بالمجال الأدبي دون المجال العلمي والمنطقي.

ويظهر تسمين الدور الذي يلعبه " الشاهد " في المنطق المعاصر من جهات متعددة نذكر منها جهتين فقط، جهة تتعلق بالتصور وجهة تتعلق بالتصديق.

فمن جهة التصور، كان قديماً يُعَدُّ بالتعريف والتحديد في تصور مفهوم من المفاهيم، والتعريف أو التحديد كما هو معلوم مجموعة صفات وخصائص تصدق مجتمعة على المفهوم، أما اليوم فالمعتد به في التمثيل النظري للمفاهيم وأيضاً في استخدامها بغرض التصنيف، ليس هو التعريف، وإنما ما يصطلح عليه باسم «Prototypical representation» ⁽⁴⁰⁾ الذي يمكن تقريبه بـ " التمثيل النموذجي " أو " الشاهد في التمثيل " ، بحيث يتم تصور مفهوم من المفاهيم بإرجاعه ورده إلى هذا الشاهد لمعرفة انطباقه عليه من عدم انطباقه.

ومن جهة التصديق، يُعَدُّ اليوم الاستدلال التمثيلي الذي يندرج فيه " الاستدلال بالشاهد على الغائب " ، عامّاً لكل المجالات التي ينشط فيه النظر الإنساني الطبيعي فعلاً وتفاعلاً، تعقلاً وتعاقلاً؛ بل إن البعض اليوم لم يُعَدَّ يُعرّف الإنسان بأنه الحيوان العاقل أو الناطق بل يُعرّفه بأنه الحيوان المدرك للتماثلات بين الأشياء أو المماثل للأشياء بعضها ببعض، المتمثل بهذه المماثلة المدركة أو المفترضة والموضوعة. وما الاستدلال بالشاهد على الغائب إلا تمثّل بالمماثلة الموجودة أو الموضوعة بين " الشاهد " و " الغائب " .

يُقَدَّم الاستدلال التمثيلي اليوم في صورتين منطقيتين أصليتين، صورة تبين

(40) انظر: مثلاً:

E.Smith, M. Medin *Concepts and Categories* Cambridge Mass. Harvard Univ. Press, 1981

الانتهاء إلى الموافقة بين "الغائب" و"الشاهد" في الحكم، وهي:

ل (س₁) م ٨ (س₁)

....

ل (س_ن)

حيث "س₁" الشاهد

م (س_ن)

و "س₂" الغائب

و "ل" و "م" صفتان

وصورة تبين الانتهاء إلى المخالفة بين "الغائب" و"الشاهد" في الحكم.

وهي:

س₁..... سن تتصف بالصفات ل، م، ع

س_{ن+1}..... يتصف بالصفة ل دون الصفة م

س_{ن+1} لا تتصف بالصفة ع

حيث س₁..... سن الشواهد

و س_{ن+1}..... الغائب

وككل استدلال، يمكن أن يتناول الاستدلال "بالشاهد على الغائب" نظرياً ومنطقيًا لغاية التمكين من الاقتدار عليه عرضاً واعتراضاً، أي لغاية تحصيل المهارة في المخاطبة به وفي الردّ عليه. وتتضمن كل كتب الفكر النقدي المعاصر فصولاً مخصصة للمهارات العائدة إلى هذا النوع من الاستدلال، بل إنها تتضمن مادة علمية قريبة جداً من تلك التي تتضمنها الفصول المخصصة لوجوه الاعتراض على القياس التي تطفح بها كتب أصول الفقه الإسلامي العربي القديم. إن الاقتدار على الاستدلال بالشاهد على الغائب، في الفكر النقدي المعاصر، عائد إلى امتلاك القدرة على أمور ثمانية أساس⁽⁴¹⁾:

(41) انظر: في Perry Weddle، ص 138-160.

- (1) القدرة على تعيين المطلوب
 - (2) القدرة على تعيين كل من الشاهد والغائب.
 - (3) القدرة على الوقوف على مختلف وجوه الموافقة والمخالفة، المؤثرة والمناسبة بين الغائب والشاهد.
 - (4) القدرة على الاعتراض على حكم الشاهد أي على المقدمتين:
ل (س₁) م ٨ (س₁)
 - أو س₁ س_ن تتصف بالصفات ل، م، ع.
 - (5) القدرة على الاعتراض على تمثيل الغائب بالشاهد، أي القدرة على الاعتراض على المقدمة الثانية
 - (6) القدرة على التبديل وتعويض المماثلة الأصلية بأخرى تكون أجود وأحسن فتوضع بدلاً من الأولى.
 - (7) القدرة على القلب والمجارة فيجاري التمثيل الأصلي ولكن بقصد الانتهاء به إلى نقيض المقصود به أولاً وبذلك يتم قلبه على صاحبه Contrary thesis أو بقصد الانتهاء به إلى السخيف من النتائج Ridiculous consequences.
 - (8) وأخيراً القدرة على النقض، نقض القضية الكلية المضمرة التي يقوم عليها التمثيل التمثيلي، والتي تكون العُدة فيه The Pivot Generalization
- إن "الاستدلال بالشاهد على الغائب" طريق علمي مشر، في الفكر النقدي المعاصر، متى وُجِه بهذه القدرات النقدية المتتالية والمتابعة وبقي مع ذلك سالماً وقائماً.

وهل استنفد ناقدو الاستدلال بالشاهد على الغائب، في علم الكلام وفي علم الفقه، عند انتقادهم لهذا النوع من الاستدلال "قدراتهم" النقدية؟ أم أنهم يتفقون معقدين أنهم في حلٍّ من كل انضباط؟

لا نريد من إعادة الاعتبار للاستدلال بالشاهد على الغائب إعلاء لقدر المعارف القديمة التي أنتجت بواسطته. إن ما نريده هو التنبيه إلى ضرورة الانتهاض للتعامل مع "الاستشهادات" القديمة تعاملًا نقديًا تقريميًا نُصَحِّحُ به "الشواهد" ونُقَرِّمُ باستحضار عددنا المعرفية الراهنة منهجاً ومضموناً.

اللعب النظري بالقياس

منهج أبي الحجاج يوسف المكلّاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول من خلال كتابه «لُباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»

كتاب لُباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول(*) لأبي الحجاج يوسف المكلّاتي (ت. 626 هـ) كتاب أشعريّ المنزَع، يتوجه فيه صاحبه إلى قارىء مخصوص، بإرادة محددة سلفاً، ليس مبادرة إلى القول ولكن استجابة لسؤال وُجّه إليه.

لقد سُئِلَ المُكَلَّاتِي وَضَعَ كتاب في الردّ على الفلاسفة فكان "لُباب العقول...". استجابة لهذا الطلب. والفلاسفة المقصودون هنا هم، كما يقول المُكَلَّاتِي، "أرسطوطاليس ومن تبعه من فلاسفة المَشَائِين" (اللُّباب، ص 3)؛ فلقد كانت أفكار هؤلاء حاضرة بقوة في المجال الثقافي الإسلامي العربي في عصر المُكَلَّاتِي، خصوصاً في العدوّة الأندلسية من الدولة الموحدية في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين. يقول أبو الحجاج في خطبة كتابه: "... أما بعد، فإنك ذكرت لي أيها الخَبِرُ الأُوحد أن المذاهب الفلسفية حُجّة بقطركم [= الأندلس]، مفرطة الشيع، وهي مشهورة البيع والابتيع، والاجتماع على التذاكر فيها والتعظيم لمنتحلها منكشف القناع... سألتني أن أضع كتاباً في الرد على الفلاسفة... فأجبناك إلى مطلوبك...". (ص2-3).

(*) لقد حُقِّقَ هذا الكتاب تحقيقاً سيّناً، لكنه الآن موضع تحقيق ودراسة علميين، في إطار التحضير لدكتوراه الدولة في الفلسفة مسجلة بكلية آداب جامعة محمد بن عبد الله بفاس. ولقد كان استنادنا إلى "تحقيق" الدكتوراة فوقية حسين استناداً حاولنا فيه تفويم كثير من الاعوجاجات التي طالت النص المنشور والتي لم تنتبه إليها الأستاذة المحففة.

كتاب "لباب العقول . . ." من حيث مناسبة تأليفه إذن، وكأنه حلقة من حلقات مخطط الحط على الفلسفة الذي شهدت لذروته نكبة ابن رشد (ت. 595 هـ). إنه حلقة تستشرف زمنية تنفيذ هذا المخطط من المغرب الإفريقي إلى المغرب الأندلسي.

نوخى المُكَلَّاتِي من "لباب العقول . . ." الانتهاء، بصفة عامة، إلى نسبة انقول الفلسفي إلى السفسطة (ص 163). ونسبة مقالات الفلاسفة إلى السفسطة يعني، بحسب التحديد الفلسفي المشائي لمعنى "السفسطة" أموراً أربعة⁽¹⁾:

(1) انضاب الظني لمبادئ القول الفلسفي ومقدماته؛ فمبادئ السفسطة تتميز عن مبادئ "الحكمة" ومبادئ "الجدل" في كونها من "المقدمات المظنون أنها مشهورة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة".

(2) انضاب التغالبي الغالط أو المغالط لطبيعة النظر الفلسفي؛ فنحو نظر الفلسفة وطريقتها "أن تطلب ما يُغْلَطُ عن الشيء أو يغالط فيه، وتتبع ما به يمكن أن يغلب المناوور غلبة مضمونة".

(3) ابتعاد المعرفة الفلسفية عن الحقيقة؛ فمقدار وقدر معرفة السفسطة هو أنها "المعرفة الزائلة عن الحقيقة التي توقعها الأمور المغلطة".

(4) تبجح الفلاسفة وادعاؤهم الكمال وهم قاصرون عن الكمال؛ فغاية السوفسطائي أن "يظنّ به البراعة في الحكمة والعلوم، والافتدار على التمييز، والقدرة على نصره الحق وعناد الباطل، وأن يظنّ به الكمال وبمن سواه النقص".

إن المُكَلَّاتِي بقصده إلى نسبة الفلسفة إلى السفسطة، يتوجه إلى قارئ مخصوص يلتزم فيه أوصافاً أربعة (ص 4-6):

(1) القدرة الذهنية التي تحقق له فهماً "يحلُّ به المقفل ويَشُمُّ به المغفل".

(1) تعد "السفسطة"، فلسفياً، عنصراً من عناصر ثلاثية تُكوّن "العلم الكلّي"، وهي "الحكمة"، "الجدل" و"السفسطة". وتتمايز هذه الأصناف الثلاثة من العلم الكلّي من جهات أربع: - من جهة "المقدمات والمبادئ"، من جهة "نحو النظر"، من جهة "مقدار المعرفة" وأخيراً من جهة "الغاية". انظر حول هذه الجهات التمييزية الأربع كتابنا الموجود قيد الطبع: "نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي".

(2) الهمة والعزم على التحرر من "حلاوة الاعتیاد"، وعلى الوصل بين "فرع العلم الديني وأصله".

(3) "الاعتكاف على النظر... وإعمال الفكر في اقتناص النتائج من المقدمات" حتى يتضح له الخبي في هذا الكتاب "وينقاد له أيُّه ويرسخ عنده جليُّه".

(4) أن يكون "مارس علوم النظر على اختلاف أنواعها وتباين ضروبها وأقسامها وحصلت له ملكة... يعرف بها المدخل لكل استدلال والمخرج، وينظر مناظرة [الأجدل] (= الخبير بعلم الجدل)، ويفرق بين وظائف المعترض والمستدل".

وبحضور هذا القارئ المفترض، وبهذه الأوصاف الأربعة، يصبح هذا الكتاب المقروء نصاً مفتوحاً يحصر ويحدد، ذا مضمّرات ومطويات تبرز وتُمدد، وذا حقائق تُرسخ وتوطّد.

الردّ على الفلاسفة في علم الأصول إذن، وكما تمثل في "لباب العقول"، تخسيس لمقالات فلسفية أرسطية مثالية وتنقيص من شأنها وقدرها العلميين. والمقالات الفلسفية المستحضرة هنا مقالات تتعلق بمسائل وأوضاع تعلقت بها أيضاً مقالات المتكلمين. وهي تدور حول قضايا "العالم"، "النفس"، "الخلق"، "الله"، "النبوة"، "النعم والأرزاق"، "الآجال" و"الإعادة والحشر"⁽²⁾. الردّ على الفلاسفة في علم الأصول سيكون إذن مجالاً يظهر فيه التناظر بين "الكلام والفلسفة"؛ مجالاً يكون فيه كل من الفيلسوف والمتكلم منتصباً للدعاء وللاعتراض، للإنشاء وللحفظ؛ مجالاً يمكن الإشراف عليه بالتركيز على وجوه وطرق التناظر المنهجية الواقعة فيه لا على الأحكام والقضايا المقررة فيه فلسفية كانت أم كلامية. وهذا الإشراف هو الغاية التي تتوخى هذه المساهمة إنجازها وبيانها.

لن نتوجه، في هذه المساهمة، إلى الخوض في مادة "لباب العقول...". الكلامية والعقدية، ولا إلى فحص مدى صحة نقل المُكَلَّاتِي لمقالات الفلاسفة الإلهية والطبيعية التي يناقشها ليردّها وينفصل عنها. إن غرضنا منحصر في محاولة

(2) تُمثل هذه المسائل القضايا الكبرى التي يقف عندها كتاب لباب العقول، وهي مدار الخلاف بين الكلام والفلسفة.

إبراز الصورة البنائية لمجهود المُكَلَّاتي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، وهي صورة تشهد لوقوعه في أسر منطق الفلاسفة الأرسطي واستلابه.

يظهر وقوع المُكَلَّاتي في أسر الفلاسفة من تسليمه برأي الفلاسفة في طبيعة القول الفلسفي البنائية. فلنبدأ إذن بإبراز رأي الفلاسفة في طبيعة قولهم الصورية لتتخلص من ذلك إلى إظهار طبيعة انفعال المُكَلَّاتي بالفلسفة.

لقد رَسَخَ الفلاسفة في الأذهان أن القول الفلسفي ليس قولاً إنشائياً متحرراً من التصديق والتكذيب، وإنما هو قول خبري الطبيعة تدليلي الصورة، يخبر بـ "حقائق" ويصل إخباره بهذه الحقائق بالتذكير والتنبيه إلى ما يرشد إلى هذه الحقائق من "أدلة" و"مقدمات". وقد تكون هذه الأدلة والمقدمات من الأمور التي لم يغفل عنها ليجوز فيها التذكير والتنبيه، وإنما من الأمور المجهولة وغير المعلومة بعد، وإن كانت في ذاتها من "الحقائق". فيلزم فيه حينئذ أن يُخبر بها مع التدليل لها بالتذكير والتنبيه إلى أدلتها ومقدماتها... وهكذا دواليك إلى أن يُنتهى إلى ما يكفي فيه التذكير والتنبيه. إن الكلام الفلسفي إذن:

- يستند، في مقدماته وأدلتها القصوى، إلى السعي بالضرورة، وإن وقعت الغفلة عنه، في بعض الأحيان، فيكفي لرفعها التذكير والتنبيه.
- يطمح، في نتائجه ومداليله، إلى الانتهاء إلى بناء الجديد على أساس المعلوم بالضرورة، فيكون هذا الجديد مثله مثل مستنده في ضرورة علمه.

القول الفلسفي إذن، في نظر الفلاسفة، تسلسل تدليلي يجد مبتدأه في المعلوم بالضرورة ومنتهاه في كل ما يمكن أن يُدرك انطلاقاً من هذا المعلوم الضروري. وإذا كانت المعلومات بالضرورة، كمبادئ مما يمكن حصره وتحديده، فإن المدارك التي تدرك بالانطلاق من هذه المبادئ هي من الأمور التي لا يمكن حصرها وتحديدها. إن المدارك تكون بحسب ما يبذل في دركها من جهد وعناء يتفاضل فيهما المدركون الداركون.

ليس من شروط القول الفلسفي، في طابعه التسلسلي التدليلي المفتوح، أن تكون صورته الظاهرة الطبيعية، التي يبلغ بها للغير، صورة استدلالية بينة المقدمات والأدلة واضحة النتائج والمداليل. إن المعتبر في القول الفلسفي أن تكون صورته الباطنة الصناعية المفترضة، التي يمكن إعادة بنائها وإبرازها، صورة استدلالية تعود

إلى إحدى الصور الاستدلالية النموذجية في المنطق الأرسطي، وهي صور الاستدلال المباشر من عكس وعكس نقيض وتقابل (التداخل، التناقض، التضاد، الدخول تحت التضاد)، أو صور الاستدلال غير المباشر من قياس حَمَلِي (أشكاله الثلاثة بأضربها الأربعة عشر) وقياس شرطي متصل وقياس شرطي منفصل ورد إلى المحال. وفي إمكان تصوّر القول الفلسفي في إحدى هذه الصور الاستدلالية النموذجية تكمن مشروعيته ومقبوليته بشرط التسليم بصدق أدلته ومقدماته⁽³⁾. ويترتب على هذا الأمر أصل من أصول التفكير النقدي المنهجية مفاده أن تقويم القول الفلسفي، من الناحية الصورية البنائية، راجع إلى تقويم صورته الباطنة بمعيار الصور الاستدلالية النموذجية المعهودة.

إن المُدْرَكَاتِ الفلسفية (الدعاوى الفلسفية)، التي يُتَخَرَّجُ إليها بطريق القول الفلسفي المدلل، أحكامٌ واعتقاداتٌ قد تستتبع حصول آثار وتأثيرات في أحكام واعتقادات أخرى لم يُنْتَهَ إليها فلسفيًا، أي في أحكام واعتقادات تحصلت بطرق "الشهرة" أو "القبول" أو "النقل" أو "الوحي" ... أو غير ذلك من الطرق غير التدلالية وغير البرهانية. قد تتواجد المُدْرَكَاتِ الفلسفية إذن مع مُدْرَكَاتِ أخرى "غير فلسفية" مخالفة ومغايرة. وبهذا التواجد وُجد التفاعل بين "القول الفلسفي" و"القول غير الفلسفي" عامة، بين "الحكمة" و"الشريعة" خاصة؛ وبهذا التواجد أيضاً وُجد الفعل بالفلسفة والانفعال بالفلسفة، إما في صورته المُسَلِّمة القابلة وإما في صورته الراضية المقابلة.

(3) ينص الفارابي بهذا الصدد في كتابه القياس الصغير، ص 37، على أن المخاطبة القياسية الطبيعية الجارية، لتكون مخاطبة قياسية مشروعة لا بد أن تؤول أو أن تحاكم بالمخاطبة القياسية الصناعية النموذجية، إذ ينبغي تحقق المماثلة والمساواة في المفهوم من المخاطبتين؛ فإن كان المفهوم منهما واحداً كنا أمام قياس وإلا فلا! يقول إن "أي قول لم يكن تأليفه أحد التأليفات [المذكورة في صناعة المنطق]... ثم زيد فيه [إن كان مخاطبة قياسية طبيعية جارية طالها الطي] أو نقص منه [إن كان مخاطبة قياسية طبيعية جارية وقعت فيها الزيادة]، وصيّر أحد التأليفات [الصناعية]، أي رُدَّ إلى مخاطبة قياسية صناعية نموذجية... وبقي المفهوم عن القول الأول على حالته قبل التغيير كان ذلك القول قياساً، وأي قول أبدل مكانه أحد التأليفات القياسية [أي رد إلى مخاطبة قياسية صناعية نموذجية]... وتغير المفهوم عن القول الأول فصار شيئاً آخر، فإن ذلك القول ليس بقياس".

يندرج مجهود المُكَلَّاتِي في "لباب العقول...". في الانفعال بالفلسفة في صورته الراضية المقابلة وأيضاً في صورته المسلّمة القابلة. إن المُكَلَّاتِي وإن كان يرذّ المدركات الفلسفية المشائية ويعترض عليها فإنه، مع ذلك، يسلم ويقبل مشروعية تصور القول الفلسفي، بل كل قول "عقل"، كتسلسل تدليلي ينبغي أن يُعَيَّرَ بمعيّار الصور الاستدلالية النموذجية المعهودة. إن المُكَلَّاتِي يؤمن، مثله في ذلك كمثل متأخري الأشعرية، بوجوب البناء القياسي للمعرفة من جهة - معرفة فلسفية كانت أم معرفة عقدية - وبوجوب الالتزام بضوابط ومعايير النظرية القياسية في التفاعل، في هذه المعرفة الفلسفية أو العقدية، إثباتاً وإبطالاً، إبراماً ونقضاً، ادعاءً وانتقاداً من جهة أخرى.

الانفعال بالفلسفة الذي يجسّده المُكَلَّاتِي انفعال مقابل وقابل في نفس الوقت، انفعال رافض للمدركات الفلسفية باعتبارها نتائج ومداليل، وانفعال مُسَلِّم بالمبدأ الفلسفي القاضي بوجوب لزوم بناء القول الفلسفي، والقول العالم العاقل بصفة عامة، بناءً قياسياً يُعَيَّرُ بمعايير النظرية القياسية. إن المُكَلَّاتِي يرفض "المعلوم" الفلسفي المشائي ويقبل "المنهج" الأرسطي المنطقي.

يتجلى رفض المُكَلَّاتِي لـ "المعلوم" المشائي في تقديمه لـ "المعلوم" الأشعري والاحتجاج له باعتباره المذهب الحق. ويتجلى تسليم المُكَلَّاتِي بـ "المنهج" المشائي في أمور ثلاثة:

- (1) في تصويره لكلامه المثبت لمذاهب الحقّ تصويراً قياسياً.
- (2) في تحريره لتدليلات الفلاسفة لأحكامهم الباطلة في صورة قياسية.
- (3) في تفاعله مع تدليلات الفلاسفة باعتبارها شبيهاً بالاقتصار على التركيز على المقدمات دون النتائج، عملاً بالمبدأ الذي يفيد أن إسقاط مقدمة من مقدمات القول التدليلي يُصَيِّرُه قولاً عَرِيّاً عن البرهان.

بمقتضى اهتمامنا بقضية المنهج في تفاعل المُكَلَّاتِي المتكلم مع الفلسفة المشائية، سنترك جانباً التطرق إلى "معلوماته" العقدية الأشعرية التي ينتصر لها ويقدمها. إن غايتنا، في هذا المقام، هي إبراز استلاب المُكَلَّاتِي بالمنطق المشائي في ردّه على المشائية. وسيتم لنا ذلك من خلال محطات ثلاث، محطة نقف فيها على كيفية تحريره لتدليلاته (وجوه إثبات الحق)، ومحطة نقف فيها على كيفية

تحريره لتدليلات خصومه من الفلاسفة (وجوه إثبات الباطل)، ومحطة ثالثة نقف فيها على كيفية اعتراضه على تدليلات خصومه (وجوه إبطال الباطل).

وجوه إثبات الحق

يتجلى استلاب المُكَلَّاتِي بالنظرية القياسية الأرسطية في التدليل لمذاهب الحق على مقتضى المنطق الأرسطي. فلا يعتمد المُكَلَّاتِي، لبيان مذاهب الحق في المسائل التي يدور عليها انتقاده للفلاسفة، إلى المنقول لتأويله بوجه يظهر موافقته لتلك المذاهب، وإنما يعتمد إلى التدليل "العقلي" الذي يجريه ويصرفه في قالب من القوالب التدليلية المنطقية المعهودة، مستدلاً تارة بشكل مباشر (آلية العكس، آلية عكس النقيض)، وتارة أخرى بتوسط (مختلف أضرب الأشكال القياسية، انقياس الشرطي المتصل، القياس الشرطي المنفصل، الرد إلى المحال)، بحيث يصبح المذهب الذي يذهب إليه المُكَلَّاتِي، في المسألة الخلافية بينه (ومعه المتكلمون) وبين الفلاسفة، نتيجة لازمة عن مقدمة في الاستدلال المباشر أو عن مقدمتين في الاستدلال غير المباشر. وبهذا جَسَّدَ منهج المُكَلَّاتِي في إثبات دعاويه الكلامية، المعارضة لدعاوي الفلاسفة المشائين، تطبيقاً أميناً لمقتضيات المنهج الأرسطي في الإثبات.

لإثبات مذهب الحق، أي الدعوى الأشعرية في المسألة الخلافية، هناك أكثر من طريق، ومن ثمة لم يقتصر المُكَلَّاتِي على ذكر التدليل الواحد في المسألة الواحدة، وإنما عَدَّدَ تدليلاته، حسب الإمكان، ولكن دون أن يخرج أي واحد من هذه التدليلات المتعددة عن صورة من الصور القياسية النموذجية.

بعد تحرير التدليل المثبت لمذهب الحق، يتناسل كلام المُكَلَّاتِي من خلال افتراض وجود المنازع لهذا التدليل ومن خلال تعيين محل هذه المنازعة⁽⁴⁾؛ فيرى

(4) وهذه الطريقة في تناسل الكلام وتكثير القول طريقة معهودة في الكتابة العربية القديمة، خصوصاً عند المتكلمين والأصوليين. فجلُّ المصنّفات الكلامية والأصولية العربية القديمة كتبت بهذه الطريقة، ومن هنا كان الطابع الغالب على الفكر الإسلامي - العربي القديم هو الطابع التناظري التراجعي الحوارية الذي لا يُكْتَفَى فيه بذكر الموقف وتبريره ولكن يُذَكَّر أيضاً مختلف المواقف المخالفة مع بيان وجوه فسادها وبطلانها، بل ويذكر أيضاً مختلف الاعتراضات المقدرة والمفترضة مع بيان وجوه الانفصال عنها. ولا شك في أن هذه =

أن محل النزاع لا يسكن أن يكون إلا في "المقدمة" أو "المقدمتين". فإن كان النزاع في "المقدمة الصغرى" أو في "المقدمة الكبرى" أو في "المقدمة الاستثنائية" لزم تصحيحها، وإن كان في "المقدمة الشرطية المتصلة" لزم تصحيح نزوم الثاني للمقدم... وهكذا. إن هذه التديلات المصححة للمقدمات مثلها كمثل التديلات المصححة لمذاهب الحق في كونها لا تُجْلُ بضوابط التديل الأرسطية.

إن وقوع المُكَلَّاتِي في أسر نظرية التديل الأرسطية، واعتداده بها، جعله يكثر من تطبيقها حتى وإن لم يكن هناك داع يدعو إلى ذلك. إنه في كثير من المواقع "يتبرع" بإثبات أحكام وتقريرات، وفق تعاليم هذه النظرية، بالرغم من كون هذه الأحكام والتقريرات بيّنة بنفسها. نجده يقول مثلاً: - "بالضرورة نعلم... [كذا] نكنا نتبرع بالدليل على ذلك... " (ص 81)، ويقول "تصحيح المقدمة الصغرى بيّن... لكنا نزيده إيضاحاً فنقول... " (ص 74).

نستخلص مما سبق أن وجوه إثبات الحق وطرقه، عند المُكَلَّاتِي، وجوه أرسطية: وهي بذلك وجوه، وإن كان فضل تحريرها وتدقيقها يعود إلى أرسطو وأتباعه المشائين، فهي مستقلة عن الفلسفة المشائية وعن مضامينها ومحتوياتها الإلهية والطبيعية. إن هذه الوجوه هي طريق العلم بامتياز. إن المُكَلَّاتِي، هنا، يمثل محطة من محطات السير اللاغط، لا بمشروعية توظيف المنطق الأرسطي كآلة فقط، وإنما بضرورة هذا التوظيف أيضاً. ومعلوم أن هذه المحطات ابتدأت في علم الكلام مع ابن حزم في تقريبه وأبي حامد الغزالي في معياره ومَحَكَّه وقُسْطاسه، وقد أدت في النهاية إلى انتهاض البعض إلى مواجهة هذا النوع من السير أو السعي

= الطريقة في التأليف تقتضي "تحقيقاً" مناسباً وملائماً للمؤلفات التي صُنِّفَتْ وفقها، تحقيقاً تبرز فيه الأمور التالية:

- (1) الموقف أو المذهب أو المدعى.
 - (2) كيفية التديل لهذا الموقف أو المذهب أو المدعى.
 - (3) الاعتراضات الواردة على الموقف أو المذهب أو المدعى.
 - (4) كيفية الانفصال عن هذه الاعتراضات.
 - (5) المواقف أو المذاهب أو المداعي المخالفة والمقابلة.
 - (6) كيفية إبطال ونقض هذه المواقف والمذاهب والمداعي المخالفة والمقابلة.
- وهذا النوع من التحقيق هو النوع الذي نشتمه وندعو إليه.

الكلامي كما يشهد لذلك تقي الدين أحمد بن تيمية في رده على المنطقيين ونقضه للمنطق⁽⁵⁾.

وجوه إثبات الباطل

نقصد بوجوه إثبات الباطل الطرق الفلسفية في إثبات الدعاوى الباطلة المخالفة لمذاهب أهل الحق. لا يقتصر المُكَلَّاتِي، في تفاعله مع الفلاسفة، على إيراد دعاويهم وتقريراتهم متفردة ومطلقة، وإنما يوردها وهي موصولة بما يسندها من مقدمات وأدلة، وذلك في أفق انتقادها والانفصال عنها.

يعمد المُكَلَّاتِي، في كل مسألة تكون محل نزاع، إلى تحرير تدليل الفلاسفة فيها وإبرازه، تحرير تدليلهم الأساس وتدليلاتهم الممهدة لتدليلهم الأساس. إننا نجده مراراً ينصّ في معرض بيانه للقول الفلسفي المدلل لمسألة من المسائل: "فهذا تحرير دليل الفلاسفة على أن... " (ص 132 مثلاً).

يرى المُكَلَّاتِي أن تدليل الفلاسفة الأساس، في مسألة من المسائل، لا يكون دائماً من صنف التدليلات البسيطة، وإنما يكون، أحياناً كثيرة، من صنف التدليل المركّب من تدليلات فرعية؛ فقد يكون مُرَكَّباً من "الشَّرْطِي المتصل والشَّرْطِي المنفصل" (ص 105)، وقد يكون مُرَكَّباً من "شَرْطِي وَخَفَلِي" (ص 106 و ص 107)، وقد يكون مُرَكَّباً من شَرْطِي منفصل وَخَفَلِي (ص 112)...

قد يكون للفلاسفة، في المسألة الواحدة، تدليلات متعددة يكون واحد منها هو العُمدَة، أي أهم تدليل يتمسكون به في المسألة؛ ويصف المُكَلَّاتِي هذا التدليل المُتَمَسِّك به واللامفرط فيه باسم "عمدة القوم" في المسألة (ص 114). ولا شك في أن هذا التدليل العمدَة يفضل ويعلو تدليلات أخرى لهم، في المسألة، تكون أقل إلزامية وَحُجِّيَّة؛ ولا شك أيضاً في أن الانفصال عن الفلاسفة في تدليلاتهم العُمدَة هو الانفصال الحقيقي عنهم. يقول المُكَلَّاتِي عن الانفصال عن تدليلات الفلاسفة التي تكون عمداً لهم "فإذا تقصّيت عنها تبدّد شملهم وتفرّق جمعهم" (ص 115).

(5) انظر: في هذه المسألة كتابنا المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، الدار البيضاء، 1991.

يرى المُكَلَّاتِي أن لأقوال الفلاسفة وتدليلاتهم مُضمَرات ومطويات، وبالتالي قد لا يُفهم تدليل الفلاسفة، في مسألة من المسائل، إلا باستحضار آراء لهم يُضمرونها ويطوونها، مفترضين في مخاطبيهم العلم والتسليم بها.

يترتب على ما سبق أن تحرير تدليلات الفلاسفة وبيان طرقهم في إثبات الباطل يقتضيان، في أفق التقصي عنها، إنجاز أفعال متعددة، تصب كلها في إعادة بناء القول الفلسفي؛ ولعل أهم هذه الأفعال أربعة:

(1) تحرير التدليل الأساس. وهذا التدليل الأساس قد يكون بسيطاً من صنف القياس الحملّي، أو من صنف القياس الشرطي المتصل، أو من صنف القياس الشرطي المنفصل، أو من صنف الردّ إلى المحال. وقد يكون التدليل الأساس مركباً من صنفين على الأقل من الأصناف الأربعة البسيطة.

(2) تحرير التدليلات الممهّدة للتدليل الأساس؛ أي تحرير التدليلات التي تثبت مقدّمات التدليل الأساس بسيطاً كان أم مركّباً، وعند الضرورة، مقدّمات مقدّمات... التدليل الأساس وذلك بحسب مدى تسلسل التدليلات الممهّدة للتدليل الأساس.

(3) تمييز التدليل الأساس أو التدليلات الممهّدة للتدليل الأساس التي تكون العمدة المتمسك بها أكثر من غيرها، لطابعها الشبهي بالحق دون أن تكون حقاً؛ يقول المُكَلَّاتِي عن هذا الفعل "التزمت ألا أذكر من شُبّههم [= الفلاسفة] إلا أشبّهها وأكثرها إخاله [= ظناً] على العقول دون الغث والركيك الذي يدرك الاعتراض عليه من مارس طرفاً من المعقول" (ص 63-64).

(4) الكشف عن المُضمَر والمطوي اللذين لا تُفهم تدليلاتهم إلا باستحضارهما؛ يقول المُكَلَّاتِي عن هذا الفعل، في صورة من صورهِ الخاصة، "اعلم وفُتِكَ الله أن الخوض في هاتين المسألتين [مسألة قدم النفس ومسألة أبديتها] يستدعي تصور مذهبهم في النفس وفي القوى الحيوانية، ونحن نذكر جميع ذلك على إيجاز" (ص 126).

يصبح الرد على الفلاسفة، بالبدء بإنجاز الأفعال الأربعة السابقة، متضمناً أو آيلاً، وإن بغير قصد، إلى ترويج الفلسفة ونشر أحكامها وتقريراتها؛ أي يصبح الرد

على الفلاسفة رافداً من روافد التقريب إلى التفلسف وإن كان ذلك في أفق الرفض والرد⁽⁶⁾!!

وجوه إبطال الباطل

بإنجاز الأفعال الأربعة السابقة، أفعال تحرير التدليل الأساس وتحرير التديلات الممهدة للتدليل الأساس وتعيين التديلات العمد أكانت من التديلات الأساس أم من التديلات الممهدة، وبالتصريح بالمُضمر والمطوي في هذه التديلات، يكون الحاصل، في النهاية، مادة فلسفية تدليلية قابلة لأن تكون موضع إبطال. ولما كانت هذه المادة الفلسفية التي أعيد بناؤها منتسبة إلى الباطل في نظر المُكَلَّاتِي، أو في جزء منها على الأقل، فإن طرق إبطالها ستكون وجوهاً لإبطال الباطل. وتمثل هذه الوجوه الإبطالية، مجتمعة، منهجاً في الاعتراض على الفلسفة، وردّها، بل منهجاً عاماً في الاعتراض.

إن لمنهج المُكَلَّاتِي في الاعتراض على الفلسفة وجهين، أحدهما يتعلق بادعاءاتهم التي أُعيد بناؤها في بنية قياسية، وثانيهما يتعلق باعتراضاتهم وإبطالهم لما اعترض به خصومهم عليهم. وهذان الوجهان متكاملان، فإن كان الوجه الأول يتوخى الانتهاء إلى إظهار أن الفلسفة لا يستطيعون إثبات دعاويهم بطرق مشروعة فإن الوجه الثاني يتوخى الانتهاء إلى إظهار أن الفلسفة، فضلاً عن قصورهم الأول، لا يقدرّون على دفع وردّ اعتراضات ومعارضات خصومهم بطرق مشروعة.

يُغفل المُكَلَّاتِي، في اعتراضه على ادعاءات الفلسفة في مختلف المسائل التي نازعهم فيها، الأصل المنهجي الأرسطي في تعبير التدليل وتقويمه؛ وهو أصل من أصول التفكير النقدي هتّين في مضمونه، مشهور ومقبول من جهة حُجّيته. ويقتضي هذا الأصل، ببساطة وكما رأينا سابقاً، أن إسقاط سند من أسناد تدليل ما، أو مقدمة أو دليل من مقدماته أو أدلته، يؤذن بإسقاط التدليل برمته، ومن ثمة بتصيير الادعاء أو المُدّعى بدون سند، ليجعله ساقطاً ومطروحاً لا يقبل ولا يلزم.

(6) لقد كان هذا الأمر أقوى دليل من أدلة معارضي التكلم في العقائد مع المخالفين لها، مبتدعة أو فلاسفة أو غيرهم. انظر في هذه القضية بحثنا المرقون بكلية الآداب بالرباط: "المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي - العربي القديم".

بإعمال هذا الأصل المنهجي في الانتقاد يصبح اعتراض المُكَلَّاتِي على المادة التدليلية الادعائية الفلسفية، التي أعاد بناءها، اجتهاداً لإبطال مداليلها بالتوسط بإبطال دليل أو مقدمة واحدة على الأقل من مقدماتها. إن نزاعه مع الفلاسفة، بعد تحريره لأدلتهم، سيكون، ببساطة، فيما يسوقونه من أدلة ومقدمات لأقيستهم، أو فيما يسوقونه من أدلة ومقدمات يثبتون بها أدلة ومقدمات أقيستهم، أو فيما يسوقونه من أدلة ومقدمات يثبتون بها ما يثبتون به أدلة ومقدمات أقيستهم... إن منازعة المُكَلَّاتِي للفلاسفة، في تدليل من تدليلاتهم بعد تحريره وبيان صورته القياسية، منازعة في مقدّمَتَيْه الصغرى أو الكبرى (ص100) مثلاً، أو في مقدمته الاستثنائية (ص106)، أو في مقدمته الشرطية التي تدعى لزوم التالي للمقدم (ص110)، أو في مقدمته الشرطية المنفصلة التي تدعى كون القسمة منحصرة وهي غير منحصرة (ص112)، أو في ما يُساق لتصحيح مقدمة من المقدمات السابقة (ص152).

بالإضافة إلى الاعتراض على الادعاء الفلسفي من خلال المنازعة في مقدماته أو في مقدمات مقدماته أو مقدمات مقدمات مقدماته... ينخرط المُكَلَّاتِي في طريق اعتراضي آخر جديد ومتميز هو طريق الاعتراض على الاعتراض. لا يكتفي المُكَلَّاتِي بالاعتراض على الادعاءات المدللة التي ينشئها الفلاسفة تبريراً وتعليلاً لمقرراتهم الفلسفية، وإنما يعترض أيضاً على اعتراضاتهم على اعتراضات خصومهم عليهم، أي يعترض أيضاً على انفصالاتهم عن اعتراضات عليهم يفترضونها ويقدرونها منازعاً لهم في مشروعية هذه الانفصالات؛ فنجد مثلاً يقول "انفصالهم [= الفلاسفة] عن الاعتراض المقدر وهو قولهم... "انفصال غير مشروع (ص149). يستند المُكَلَّاتِي، في هذا الوجه الاعتراضي الثاني، إلى مبدأ خطابي يشترط في قبول التدليل ألا يكون صحيحاً من جهة بنائه فقط، ولكن أيضاً سليماً من جهة صحة الانفصال عن معارضه. ولما كانت تدليلات الفلاسفة غير سليمة من جهة انفصالاتها لم تكن، بهذه الحيشة، تدليلات مقبولة.

بهذين الوجهين الاعتراضيين المتوجهين من جهة إلى صحة التدليلات الفلسفية، ومن جهة أخرى إلى سلامتها عن المعارضات، يتخرّج المُكَلَّاتِي إلى حكم عام ينتقص من قدر الفلاسفة؛ فهؤلاء قاصرون عن التدليل لادعاءاتهم من جهة ويضعفون عن ردّ الاعتراضات الواردة على ادعاءاتهم من جهة أخرى.

بالإضافة إلى الانفصال عن الفلاسفة من خلال الخطّ على مقدّماتهم لنقضها وإبطالها وعلى اعتراضاتهم على مخالفيتهم لإفسادها والمنع منها، نجد عند المُكَلّاتِي وجوهاً انفصالية وانتقادية أخرى نستطيع أن نميز فيها وجوهاً ثمانية هي:

(1) الإلزام

يختصّ هذا الوجه الاعتراضي بجزء الخصم، وهو الفيلسوف بالنسبة للمُكَلّاتِي، من خلال سلسلة من الاستبعادات والإبطالات، إلى ادعاء قول ما يكون فيه للمعترض تدليلات تُبطله. إن المُكَلّاتِي في أماكن من اللُّبَاب يستخدم هذا الوجه الاعتراضي وذلك حين يقرر مثلاً "لم يبقَ [بعد الاستبعادات والإبطالات] إلا أن يدعي الخصم [كذا]" (ص77)، ليقوم بعد ذلك بإبطال هذا الكذا اللازم. ومعلوم أن إبطال اللازم (التالي) يؤذن بإبطال الملزوم (المقدم). واللازم هو ما جُرّ الخصم إلى ادعائه، والملزوم هو مذهب الخصم الفلسفي المنطلق منه في عملية الاستبعادات والإبطالات.

(2) الاتهام بالفسطة

يكثُر عن المُكَلّاتِي اتهام الفلاسفة بالتغليط والتلبيس والتمويه؛ يظهر ذلك مثلاً من وصفه القول الفلسفي بأنه "كلام سوفسطائي خبيث" (ص68) ومن عدّه شبه الفلسفية مشتملة على "قول سوفسطائي خبيث" (ص123). إن من غايات ردّ المُكَلّاتِي على الفلاسفة بيان الطابع التمويهي لأقوالهم؛ يقول "نحن الآن نبين ما في هذا الكلام من التلبيس والمغالطة" (ص124). لما كان من المعلوم أن بعض فلاسفة الإسلام اتهم المتكلمين بالفسطة فإن هذا الوجه الاعتراضي الذي يسلكه المُكَلّاتِي سيكون من باب قلب الدليل، فكأنه يقول للفلاسفة: الكلام السوفسطائي ليس هو كلام المتكلمين وإنما هو كلامكم أنتم معشر الفلاسفة.

(3) الاتهام بالمصادرة على المطلوب

من المعلوم، منطقياً، أن فساد الدليل لمدلّول ما يكون بجعل هذا المدلّول، وهو المطلوب من التدليل، مكوناً من مكونات مقدمات التدليل وأدلته؛ إن مقدمات التدليل وأدلته ينبغي أن تكون متميزة عن مدلول التدليل، وإلا كان التدليل فاسداً. إن المُكَلّاتِي يستغلّ هذا الضابط في إفساد تدليلات الفلاسفة حين ينص

مثلاً " ... فإن أرادوا هذا فهو نفس المطلوب، فلا يجوز أن يكون مقدمة قياس ... " (ص 88).

4) الاتهام بالتغليب من طريق استغلال الاشتراك اللفظي

يختص هذا الوجه الاعتراضي بتخيّر لفظة من الألفاظ، يستعملها الخصم، تكون من الألفاظ المشتركة. فيثبت المعارض اشتراكها ثم يبين إجراء الخصم لها تارة بدلالة وتارة بدلالة أخرى مغايرة، متوخياً قطع الطريق على الخصم للانتهاء إلى ما انتهى إليه. مثال ذلك ما يقوله المُكَلَّاتِي عن لفظة "القبول" [قبول الجواهر للأعراض]: " ... "القبول" لفظ مشترك، يطلق ويراد به ... [دلالة 1]، ويطلق ويراد به ... [دلالة 2]، فإذا أردت ... [الدلالة 1] ف ... [لا]، وإنما كلامنا في ... [الدلالة 2] ولا يلزم من ذلك ... [ما ادعيت] " (ص 80-81).

5) الاتهام بالتغليب من طريق استغلال المجاز اللفظي

يختص هذا الطريق باتهام الخصم بإعمال الدلالات المجازية لألفاظه لا الدلالات الحقيقية لها. وعليه، إن استند الخصم إلى المجاز فللمعارض أن يستند إلى الحقيقة، يقول المُكَلَّاتِي مثلاً ... والجواب [= الرد والاعتراض] أن تقول هذا يُطْلَقُ بنوع من المجاز " (ص 139).

6) المؤاخذه بالاستناد إلى الاستقراء في التصحيح

من المعلوم أن الفلاسفة المشائين لا يرون في المعلوم بواسطة الاستقراء، خصوصاً الاستقراء الناقص، معلوماً متصفاً بالضرورة واليقين، وبالتالي معلوماً نُلِزِمَ بقبوله قطعاً و يقيناً. والمُكَلَّاتِي يجاري الفلاسفة في هذا الرأي ويقول بموجبه: "معاشر الفلاسفة إنما صرحتم اللزوم بالاستقراء، والاستقراء غير مُفْضٍ إلى العلم، ولا يلزم من تسليمنا ذلك في الحواس تسليمه في العقل" (ص 143). باستناد الفلسفة إلى الاستقراء يدخلها إذن "اللاعلم".

7) المؤاخذه بالاستناد إلى التمثيل في التصحيح

يدخل هذا الوجه الاعتراضي في باب "القول بالموجب". إن المُكَلَّاتِي يقول

برأي الفلاسفة المشائين المُخسّس لقيمة آلية التمثيل بصورها المختلفة، ولكنه يعمل أيضاً على بيان الطابع التمثيلي لبعض أقيستهم؛ يقول مثلاً: "... وهذا في الحقيقة من قياس الشبه الذي لا يصح استعماله في الظنيات، فكيف يستعمل في العقليات التي يتطلب فيها القطع" (ص80)!! وبإبراز الطابع التمثيلي لبعض تدليلات الفلاسفة تبرز خِسة بعض من معلوماتهم ومدلولاتهم...

(8) المواجهة ببقاء النزاع

يتأسس هذا الوجه الاعتراضي على مبدأ يتعلق بوظيفة التدليل والمقصد منه. إن التدليل يتوخى، في مآله ونهايته، أن يرتفع النزاع والخلاف في المسألة التي وقع التدليل فيها، وإلا لم يكن التدليل تدليلاً ناجحاً ومُقْضياً وناجحاً. ويكفي لردّ تدليل من التدليلات أن يُبيّن عدم إفضائه إلى رفع الخلاف. يستخدم المُكَلّاتي هذا الوجه الاعتراضي حين يقول في تدليلات فلسفية تم إيرادها لإثبات مداليل معينة: "... النزاع في تلك الأقيسة باقٍ، ونحن الآن نبين موضع النزاع من تلك الأقيسة" (ص133).

مناظرة المُكَلّاتي للفلاسفة مناظرة جرت على أصول أهل الفلسفة لا على أصول أهل "آداب البحث والمناظرة" التي اختصت بها المعرفة الإسلامية - العربية واحتوتها مُصنّفات "الجدل" و"أصول الفقه" (7).

قد يجزئ الناظر مع خصم من الخصوم إلى الإحساس بضرورة إحضار طرف جديد في المناظرة يكون له مدخل في التناظر الأصلي. من هذا القبيل ما نجده عند المُكَلّاتي من إحضار للمتكلّمين في معرض ردّه على الفلاسفة لما كان لهم من وثيق العلاقة بالرد على الفلسفة؛ إذ ناظر كثير من المتكلمين، بفرقهم المختلفة، أهل التفلسف الإسلامي - العربي؛ بل ما مناظرة المُكَلّاتي للفلاسفة إلا حلقة من حلقات السلسلة التناظرية بين أهل الكلام وأهل الفلسفة التي قد يعد نموذجها "تهافت الفلاسفة" لأبي حامد الغزالي.

(7) انظر: في تميز "المناظرة" عند الأصوليين عن "الجدل" عند الفلاسفة، أطروحتنا "المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي - العربي القديم" حيث بيّنا الجدة المنطقية التي اتسمت بها أدبيات المناظرة ومنطقياتها بالقياس إلى الجدل الأرسطي والتي جعلتها وثيقة التعلق بنظريات الججاج المعاصرة.

لا ينطوي "لباب العقول..." على التناظر مع الفلاسفة المشائين فقط، ولكنه يحتوي أيضاً تناظراً مع من ناظر هؤلاء الفلاسفة من النظار المسلمين، أي مع المتكلمين الذين حاولوا، قبل المُكَلَّاتِي، الرد على الفلاسفة والتقصي عنهم في بعض من المسائل الفلسفية. لا يعترض المُكَلَّاتِي على تدليلات الفلاسفة، ولا على اعتراضاتهم على من اعترض عليهم، ولكنه يعترض أيضاً على من اعترض على الفلاسفة بطرق غير مشروعة وغير مسموعة؛ إنه هنا وكأنه ينصف الفلاسفة مما أُؤخذوا به بغير وجه حق، ودون أن يعني ذلك أنهم غير مؤاخذين فعلاً.

إن للاعتراض على الفلاسفة طرقاً متفاضلة من حيث المشروعية والمسموعة. وهذا أمر يقتضي ذكر هذه الطرق المختلفة في فضلها لأجل اختيار أصحابها. يقول المُكَلَّاتِي، في معرض تقويم تدليل من تدليلات الفلاسفة، "اختلف المتكلمون في التقصي عن هذه الشبهة..." ونحن الآن نذكر كلام كل فريق... ثم نبين المختار عندنا" (ص115)، ويقول أيضاً في حق اعتراض البعض على تدليل فلسفي آخر "قد انفصل بعض النظار عن هذه الشبهة بأمر غير مرضية منها... وهذا غلط... وهذا أيضاً غير لازم..." (ص106). كما يقول في اعتراض المعتزلة على الفلسفة "وهذا الذي ذكروا في غاية الضعف والسقوط لأن..." (ص115)، وفي اعتراض الكرامية... "وهذا الذي ذكروه باطل" (ص116)، وفي اعتراض الأشعرية... "وهذا المذهب في غاية الضعف والسقوط" (ص117-118).

لا ينتهي المُكَلَّاتِي في تناظره مع الفلاسفة إلى التناظر مع المتكلمين فقط، وإنما ينتهي إلى الإقرار بأن التناظر مع الفلاسفة قد يكون مدخلاً إلى الضلال، وهذا ما وقع لبعض الفرق الكلامية: "اعلم وفقك الله أن هذه الشبهة [= تدليل فلسفي معين] منشأ ضلال بعض المتكلمين، فإن الكرامية أثبتوا... واعتقدوا أن الانفصال يقع بذلك عن الشبهة؛ والمعتزلة أثبتوا... واعتقدوا أيضاً أن الانفصال يقع بذلك؛ وكل ذلك خبط وتخليط" (ص96-97).

يظهر مما سبق، أن المُكَلَّاتِي في تناظره مع الفلاسفة، إنشاءً لدعاويه الأشعرية الخاصة وحفظاً لها من جهة، وتحريراً لدعاوى خصومه المشائية واعتراضاً عليها من جهة أخرى، لم يسلك أساليب المناظرة وآداب البحث التي

كان للأصوليين فضل تحريرها وضبطها، وإنما سلك منهج الفلاسفة المناطق
 'لأعباء' (8) وفق قواعد النظرية القياسية الأرسطية التي رسخها فلاسفة الإسلام بدءاً
 من أبي نصر الفارابي في الحقل الثقافي الإسلامي - العربي. وقد كان هذا 'اللعب
 النظري' دليل انتصار بالفلسفة لا دليل انتصار عليها.

(8) حول ردّ مفهومي 'التناظر' و'الججاج' إلى مفهوم 'اللعب' في النظريات الججاجية
 المعاصرة، انظر أطروحتنا المذكورة سابقاً.

حِكْمِيَّة النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقيته

النظر الخلدوني في العمران البشري مشروع فكري طموح يشهد لاجتهاد نظري إسلامي عربي قديم توخى إلحاق النظر في "الظاهرة الإنسانية" بمجال النظر الانساني والكوني العلمي الذي تُنمِّلُهُ "العلوم العقلية".

إن العلوم العقلية، وإن استمدت من حضارة بعينها، حضارة اليونان، فهي لا تختص بهذه الحضارة وحدها وإنما تُعَمُّ الإنسانية كلها؛ يقول ابن خلدون في هذا الأمر: "أما العلوم العقلية، التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، فهي غير مختصة ببلد، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة"⁽¹⁾.

والعلوم العقلية، عند ابن خلدون، تعود كلها إلى النظر العقلي في "الموجودات وعوارضها"، بحيث تتمايز هذه العلوم فيما بينها بتمايز الموجودات التي تنظر فيها. وقد حُصرت هذه العلوم قديماً، فلسفياً وحِكْمِيَّاً، في مجموعة سباعية الرتب، حصراً تبنّاه، ابن خلدون في "مقدمته"، نُقِرَّبه بالجدول التالي الذي يُبَيِّنُ عموده الأيسر مطالب العلوم العقلية علماً علماً:

(1) ابن خلدون. المقدمة، دار العودة، بيروت، ص 379.

المعلم	مطلوبه النظري
1. علم المنطق	العوارض الذاتية لوجوه التدليل، وجوه 'اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة'، أي لوجوه 'الوقوف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى الفكر' ⁽²⁾
2. علم الأرتماطيقي	العوارض الذاتية 'للكم المنفصل الذي هو العدد وما يؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة' ⁽³⁾
3. علم الهندسة	العوارض الذاتية أو الإضافية التي تطل المقادير، أي ما يعرض للمقادير 'إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض' ⁽⁴⁾
4. علم الهيئة	العوارض الذاتية للموجود من حركات الكواكب الفلكية الثابتة والمتحركة والمتحركة، الإقبالية والإدبارية، مع تعيين أشكال هذه الحركات وأوضاعها وكيفياتها وأجناسها ⁽⁵⁾
5. علم الموسيقى	العوارض الذاتية لنسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، أي العوارض الذاتية للتراكيب الصوتية التي تجعلها ملذذة عند السماع.
6. علم الطبيعيات	'العوارض الذاتية للجسم من حركة وسكون... وما يتولد عن الأجسام وما يتكون في الأرض... وفي الجو... والعوارض الذاتية لمبدأ الحركة وهو النفس' ⁽⁶⁾
7. علم الإلهيات	العوارض الذاتية للموجود المطلق، أي للأمور العامة للجسمانيات والروحانيات ولمبادئ الموجودات ولكيفيات صدور الموجودات عن مبادئ ومراتبه، والعوارض الذاتية للنفس بعد مفارقتها الجسم وعودتها إلى المبدأ ⁽⁷⁾ ، أي العوارض الذاتية 'للموجود على ما هو عليه' ⁽⁸⁾ ، الوجود الذي وراء الطبيعة ⁽⁹⁾ .

(2) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 379.

(3) المرجع السابق، ص 379.

(4) المرجع السابق، ص 379.

(5) المرجع السابق، ص 379، 386.

(6) المرجع السابق، ص 379، 390-391.

(7) المرجع السابق، ص 392.

(8) المرجع السابق، ص 392.

(9) المرجع السابق، ص 379.

إن هذه المجموعة السباعية، الممثلة للعلوم العقلية والحاصرة لها، مشتمة غاية التمثين عند ابن خلدون، تثنياً يتوجه بالأساس إلى :

أولاً وجوهها البنائية والتدليلية المُشغلة فيها، وإلى :

ثانياً ما يُستفاد من تعلمها والوقوف عليها من تجويد في قدرات البناء والتدليل. ويظهر ذلك من الموقف التقويمي الذي وقفه ابن خلدون من الرتب الأربع الأولى :

1. فالمنطق "قوانين يُعرَفُ بها الصحيحُ من الفاسد في الحدود المُعرَّفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات" ⁽¹⁰⁾؛ و"نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شَرَطَهُ [المناطقة] في صناعتهم المنطقية" ⁽¹¹⁾.

2. أما العلوم العددية، بصنائعها الخمس، الأرتماطيقى، والحساب، والجبر والمقابلة، والمعاملات، والفرائض، فمعارفها "معارف مُتَضِحَّة، وبراهين منتظمة، فينشأ عنها، في الغالب، عقل مُضِيءٌ دُرَّبَ على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعلم "الحساب" أوَّلَ أمرِهِ أَنَّهُ يَغْلُبُ عليه الصدقُ لِمَا في "الحساب" من صحة المباني ومناقشة النفس فيصير ذلك خُلُقاً وَيَتَعَوَّدُ الصدقُ وَيَلْزِمُهُ مَذْهَباً" ⁽¹²⁾.

3. أما علم الهندسة فيثبته ابن خلدون من جهة وجوهه البنائية والتدليلية بقوله "اعلم أن الهندسة تُفيدُ صاحبها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره، لأن براهينها كلها بَيِّنَةُ الانتظام جَلِيَّةُ الترتيب [= الاستنتاج]، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر، بممارستها، عن الخطأ" ⁽¹³⁾. ويضيف ابن خلدون "كان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقدار وينقيه من الأوضار والأدران، وإنما ذلك لترتيبه وانتظامه" ⁽¹⁴⁾.

(10) المرجع السابق، ص 387.

(11) المرجع السابق، ص 432.

(12) المرجع السابق، ص 382-383.

(13) المرجع السابق، ص 385.

(14) المرجع السابق، ص 385.

4. أما علم الهيئة، فما تُعْمَنَ عند ابن خلدون إلا لطابعه التدليلي. فهو علم استدلالي يتم فيه التدليل بطرق هندسية؛ إنه، بعبارة ابن خلدون، "يستدل بكيفيات [حركات الكواكب] على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق، هندسية"⁽¹⁵⁾؛ ويضيف ابن خلدون، إجلالاً من قَدَّر هذا العلم باعتبار منهجه لا باعتبار مضمونه، "وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست على ما يُفْهَمُ في المشهور أنها تُعْطِي صورة السماوات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تُعْطِي أن هذه الصور والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات، وأنت تعلم أنه لا ينبغي أن يكون الشيء الواحد لازماً لمُخْتَلِفَيْنِ؛ وإن قلنا إن الحركات لازمة فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم ولا يُعْطِي الحقيقة بوجه"⁽¹⁶⁾ أي لا يدل على أن الملزوم [=مُقَدَّمُ الشرط] موجودٌ أو غير موجود⁽¹⁷⁾.

قد نَعَارَضُ في قولنا إن ابن خلدون يُعْمَنُ العلوم العقلية، حكمةً وفلسفة؛ بالقول بأن ابن خلدون خصص فصلاً من مقدمته لإبطال الفلسفة وبيان فساد منتحلها، إذ أثبت بنطقه أن "ضررها في الدين كثير فوجب أن يُصَدَّعَ بشأنها ويُكْشَفَ عن المعتقد الحق فيها"⁽¹⁸⁾. فنردُّ على هذا الاعتراض بوجهين:

أولهما أن الفلسفة التي أوجب ابن خلدون على نفسه "الصَّدْعَ" بإبطالها وبيان ضررها فلسفة مخصوصة، هي فلسفة الفيض، في مبادئها وفي تفرعاتها وفي براهينها وفي غاياتها. ومعلوم أن إبطال فلسفة مخصوصة لا يدل على إبطال الفلسفة بإطلاق بل إن التفلسف لا يكون إلا بإبطال تفلسف مقابل.

ثانيهما أن هذه الفلسفة المردودة والمرفوضة، لها مع ذلك قيمتها ولها أيضاً ثمرة تُسْتَفَادُ منها. فالإلهيات الفلسفية الفيضية من جهة الوجوه البنائية والتدليلية المُشْغَلَةِ فيها، غَيْرُ عَرِيَّةٍ عن الإفادة. يقول ابن خلدون في حق هذه الإلهيات

(15) المرجع السابق، ص 386.

(16) المرجع السابق، ص 386-387.

(17) إن صحة العلاقة الشرطية لا تدل بالضرورة على كون مقدمها صادقاً إذ قد يكون أيضاً كاذباً. فالصورتان: "الصدق ← الصدق" و"الكذب ← الصدق" ... صورتان صحيحتان منطقياً.

(18) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 428.

الفلسفة الفيضية: "فهذا العلم كما رأيته [= أي بعد الانتقادات التي سلف توجيهها إليه] غَيْرُ وَافٍ بمقاصدهم التي حَوُّمُوا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها، وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه [= الفلاسفة] في صناعتهم المنطقية... وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكيمة من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فَيَسْتَوِلِي الناظرُ فيها، بكثرة استعمال البراهين بشروطها، على مَلَكَةِ الإِتْقَانِ والصواب في الحِجْجِجِ والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أَصَحُّ ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة⁽¹⁹⁾.

نستخلص مما سبق خلاصتين أساسيتين:

الخلاصة الأولى أن العلوم العقلية مَثْمَنَةٌ ومقدرة بسبب طابعها البرهاني، أي القياسي "المنتج لليقين"، المحترم لشروط حصول اليقين المحررة والثابتة في كتاب البرهان على طريقة المتأخرين لا على طريقة المتقدمين. ومعلوم أن طريقة المتأخرين في عرض قوانين المنطق مغايرة لطريقة المتقدمين، إذ كانت طريقة غُلَبَ فيها الاهتمام بالصورة بدل الاهتمام بالمادة. يقول ابن خلدون: "ثم جاء المتأخرون فَغَيَّرُوا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان [= عند المتقدمين]، وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بِالْعَرَضِ لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه؛ ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان، الجدل، الخطابة، الشعر والسفسطة⁽²⁰⁾. المعبر في "البرهانية" إذن عند ابن خلدون، وهي البرهانية التي بها تُمَنَّتْ وقُدِّرَت العلوم العقلية، يتمثل في جوانبها البنائية والصورية والتدليلية وليس في جوانبها المادية والمضمونية والدلالية.

(19) المرجع السابق، ص 432.

(20) المرجع السابق، ص 389.

الخلاصة الثانية أن العلوم العقلية المقدرة والمثبنة لطابعها البرهاني القاسم المشترك بينها كلها أنها نظر عقلي في الموجودات، أياً كان صنفها، نظراً يركز أساساً على العوارض الذاتية لهذه الموجودات وعلى التناسب الذاتي بين الموجودات. ففي "المنطق" يتم التركيز على العوارض الذاتية للنقطة، وفي الأرتماطقي يتم التركيز على العوارض الذاتية للكتم المنفصل، وفي الهندسة يتم التركيز على العوارض الذاتية والنسبية للمقادير، وفي الهيئة يتم التركيز على العوارض الذاتية لحركة الكواكب، وفي الموسيقى يتم التركيز على العوارض الذاتية والنسبية للتراكيب الصوتية والنغمية، وفي الطبيعيات يتم التركيز على العوارض الذاتية للأجسام، وفي الإلهيات أخيراً يقع التركيز على العوارض الذاتية للوجود المطلق.

يترتب على ما سبق إقراران خلدونيان مُوجَّهان ومتكاملان رئيسان هما:

1. لا علم عقلياً بموجود من الموجودات إلا بلزوم النظر في عوارض هذا الموجود الذاتية أو النسبية.
 2. لا برهانية لعلم عقلي ما إلا بلزوم احترامه لقوانين منطق البرهان الصورية.
- وهذان إقراران أعتقد أنهما وجَّها المشروع الفكري الخلدوني في منطلقه ومبدئه.

لقد أدرك ابن خلدون أن الموجودات التي تنظر فيها العلوم العقلية السبعة مجموعة غير مستوفاة؛ فلكي تكتمل هذه المجموعة ينبغي إضافة اعتبار الموجود الإنساني والنظر فيه أيضاً.

ولقد أدرك ابن خلدون أيضاً أن الأنظار السابقة في هذا الموجود الإنساني كانت أنظاراً مفتقرة للإحكام والإتقان لأنها لم تسلك الطرق والوجوه البرهانية؛ وعليه لزم لإحكام وإتقان هذا النظر العلمي في الإنسان تجديد النظر فيه وفق مقتضيات البرهان.

مثل الإدراك السابق المنطلق في إحساس ابن خلدون بضرورة إنشاء علم جديد عقلي ينظر في الظاهرة الإنسانية في أبعادها ومظاهرها الاجتماعية، نظراً برهانياً أي نظراً يعتبر في هذه الظاهرة الإنسانية أعراضها الذاتية أساساً، مثله في

ذلك مثل العلوم الحكمية السبعة من منطق وأرتماطيقي وهندسة وهينة وموسيقى وطبيعات والهيئات. يقول ابن خلدون مُبَيَّنًا أصلية "الموجود الإنساني" في تفصيل نظره العمراني الذي تتضمنه المقدمة وتؤسس له: "لما كان 'الإنسان' متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها [وكان] له في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له، فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول...".

نظر ابن خلدون في "الإنسان" إذن نظر يركز على "العوارض الذاتية" التي يتقوّم بها هذا "الإنسان" من حيث هو كائن اجتماعي.

يظهر مما سبق أن مفهوم "العَرَض الذاتي" مفهوم مركزي في المشروع الفكري الخلدوني؛ ومعلوم أن مفهوم "العَرَض الذاتي" أو مفهوم "الذاتيات" أو مفهوم "المتقومات" هو من المفاهيم الرئيسة في منطق البرهان وفي نظرية العلم عند القدماء. وبمركزية مفهوم "العَرَض الذاتي" في المشروع الخلدوني يصح إحقاق هذا المشروع بلاتحة العلوم العقلية السبعة كإكمال وتتميم لها. بل إن هذا الإلحاق هو ما طمع فيه وطمح إليه ابن خلدون حين توجه إلى بيان "باطن" فن التاريخ. يقول ابن خلدون في حق باطن فن التاريخ أنه "نظر وتحقيق، تعليل للكائنات ومبادئها دقيق، علم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو كذلك في "الحكمة" عريق. وجدير بأن يُعد في علومها وخليق"⁽²¹⁾.

النظر الخلدوني في العمران البشري إذن نظر ينتسب إلى "الحكمة" وإلى "الفلسفة" لأنه:

- من حيث مسائله ينظر في "ما يلحق العمران البشري من العوارض والأحوال لذاته [= الذاتيات]، واحدة بعد أخرى؛

- ومن حيث منهجه يسلك في الإثبات وفي الإبطال المناهج البرهانية.

يقول ابن خلدون في نص يجمع فيه بين اعتبار الأعراض وركوب البرهان في إبرام الأخبار ونقضها: - "ونحن الآن نُبَيِّنُ في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في

(21) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص2.

اجتماعهم من أحوال العمران في المُلْك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة [= الإثبات]، وتُدْفَعُ بها الأوهام وتُرْفَعُ الشكوك [= الإبطال] (22).

هدف ابن خلدون إذن إقامة علم برهاني يكشف عن طبائع العمران البشري وأحواله وصفاته وخصائصه الذاتية؛ وبهذا الكشف يتمكن العالم من أداة ومعيار بهما يُصَحِّحُ أو يُزَيِّفُ ما يُلْقَى وما يُنْقَلُ إليه من أحكام وتقريرات تتعلق بالظاهرة الإنسانية في أبعادها الاجتماعية. إن الهدف البعيد للنظر العلمي في طبائع العمران البشري هو "تصحيح الأخبار"؛ فهذه هي الثمرة المرجوة والغاية المنشودة من المشروع الخلدوني. إن حقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنه "خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران... ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه... فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر [= إما أن تقبله وإما أن ترفضه] أعطته حقاً من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه" (23).

ولوقوع الكذب في الأخبار التاريخية أسبابٌ عديدة تقتضيه، من بينها الجهل بطبائع الأحوال في العمران الذي ينزله ابن خلدون منزلة الأسباب الأخرى من:

- تشييع للآراء والمذاهب
- ولوع من النفس بالغرائب
- ثقة بالناقلين
- توهم للصدق
- وذهول عن المقاصد.

وبجواز وقوع الكذب في الخبر التاريخي تعين على متلقي هذا الخبر الاحتراز والاحتياط، الانتقاد والتمحيص. وفي هذا السياق نجد عند ابن خلدون مجموعة من الأحكام العامة تكتسي صورة قواعد أو وصايا أو تعليمات؛ مثل ذلك:

(22) المرجع السابق، ص 31.

(23) المرجع السابق، ص 27-28.

إن "القبول من كل قائل والسَّمْع لكل ناعق" (24) أمر مرفوض.
 "لا تثقن بما يُلقَى إليك من ذلك [= الأخبار] وتأمل الأخبار" (25).
 عليك بالتبصر المنتقد لأن "الناقد البصير قَسْطَاسُ نَفْسِهِ في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم".

عليك بالعلم لأن "العلم [يجلو للبصيرة] صفحات الصواب ويصقل".
 والعلم الذي يقصده ابن خلدون هنا هو العلم بطباع العمران.

علم العمران الخلدوني إذن ذو وظيفة معيارية ومنطقية تُمكن من الانتقاد والفحص والتمحيص لأجل الانتهاء إما إلى تصديق الأخبار وإما إلى تكذيبها. يقول ابن خلدون في الطابع المعياري لعلم العمران البشري: - إن التمحيص "إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها؛ وهو [أي التمحيص المتوسل بمعرفة طبائع العمران] سابق على التمحيص بتعديل الرواة؛ ولا يُرْجَعُ إلى تعديل الرواة حتى يُعْلَمَ أن ذلك الخبر في نفسه، ممكن أو ممتنع؛ وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة في التعديل والتجريح؛ ولقد عَدَّ أهل النظر، من المطاعين في الخبر، استحالة مدلول اللفظ وتأويله... بما لا يقبله العقل؛ وإنما كان التعديل والتجريح هو المعبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية [= أي لا تكون محل تصديق وتكذيب] أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الإخبار عن الوقائع [= الأحكام الخبرية في مقابل الأحكام الإنشائية] فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة [= نظرية المطابقة في الصدق]؛ فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه [= الخبر]، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه [= أي من القول الإنشائي التكليفي] فقط، وفائدة الخبر منه [= أي من القول الإخباري الإعلامي] ومن الخارج [= الواقع] بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونُمَيِّز ما يلحقه من الأحوال الذاتية وبمقتضى طبعه [= الذاتيات

(24) المرجع السابق، ص 19.

(25) المرجع السابق، ص 10.

والطبائع]، وما يلحقه عارضاً لا يُعْتَدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحيثُذ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من الأخبار⁽²⁶⁾.

بعلم طبائع العمران إذن نحصل على "قواعد" و "أصول" نحتكم إليها في قبول الخبر أو رده، في التصديق به أو تكذيبه. على العالم بطبائع العمران أن "يَعْرِضَ خَبَرَ المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه"⁽²⁷⁾.

خلاصة كبرى ننتهي إليها من كل ما سبق يثبت بها أن النظر الخلدوني في العمران البشري ينتسب إلى "الحكمة" من جهة وإلى "المنطق" من جهة أخرى:

فهو ينتسب إلى "الحكمة" من خلال توجهه إلى اعتبار وعقل العوارض والأحوال الذاتية للواقعات الإنسانية العمرانية باعتبارها موجودات. وبهذا الانتساب تصبح العلوم العقلية التي تنطوي عليها الحكمة ثمانية علوم وليس سبعة علوم فقط. ففضلاً على المنطق والأرتماطيقي والهندسة والهيئة والموسيقى والطبيعات والإلهيات هناك "علم العمران البشري" الذي يكون مطلوبه النظري "العوارض الذاتية التي تعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران".

وهو ينتسب إلى "المنطق" من خلال توجهه إلى جعل معارف هذا العلم وحقائقه بمنزلة قواعد وأصول تُكوّن مجتمعه أداة وآلة يُتَوَسَّلُ بها لتصحيح الأخبار المنقولة وتزييفها.

المُكوّن المنطقي إذن مُكوّن رئيس من مكونات المشروع النظري الخلدوني لِعِلْمَةِ أحوال العمران البشري وتقنياتها؛ وإنه لمن الغريب حقاً ملاحظة خُلُو أغلب الدراسات التي خُصِّصَتْ لدرس المشروع الخلدوني، عرضاً وتقويماً، من إيلاء المكوّن المنطقي في هذا المشروع ما يستحقه من عناية واعتبار.

(26) المرجع السابق، ص 29-30.

(27) المرجع السابق، ص 22.

لقد كان لابن خلدون في اعتداده بالمنطق وفي استلهاه من الصناعة المنطقية المعهودة في عصره توجه خاص استند إلى العمل بتوجيهات ثلاثة خُصّصت موقفه من وجوه الانتفاع بقواعد المنطق وأصوله:

1. توجيه يوصي بوجوب النظر إلى الصناعة المنطقية في صلتها بالطبيعة الفكرية الفطرية للإنسان، هذه الطبيعة الفطرية التي تُقَدَّرُ وتُمكنُ من تحصيل العلم وإدراكه.

2. توجيه يوصي بوجوب الاقتصاد في تعلم قواعد المنطق وأصوله وفي تعليمها.

3. توجيه يوصي بوجوب الاقتصاد على الاعتداد بالصناعة المنطقية في البيان والتبيين والتفهم دون الاستبانة والتبيين والفهم.

1. الأصل في المنطق أنه نظرٌ في الطبيعة الفكرية الإنسانية، يُجرّد منها أصولاً هي قائمة بها بالفطرة. إن منطلق البناء المنطقي وأساسه النظر الإنساني الفطري والطبيعي. فالصناعة المنطقية عند ابن خلدون "هي كيفية فَعَلٍ هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تَصِفُهُ لِيُعْلَمَ سَدَادُهُ من خطئه"⁽²⁸⁾. القدرة المنطقية الطبيعية إذن قدرة فطرية لا يمكن للنظر الذي يُنَجَزُ بمقتضاها إلا أن يكون سليماً ومستقيماً، سلامةً واستقامة يتساوى فيها سائر بني البشر من جهة كونهم سَلِيمِي الطبع راشدين وعقلاء.

2. أما وصية ابن خلدون بوجوب الاقتصاد في تعلم المنطق المعهود وتعليمه فوصية اقتضاها سببان:

1.2. أولهما أن الصناعة المنطقية ليست علماً مقصوداً لذاته، وإنما هي صناعة تُحَصَّلُ لأجل أعمالها وتوظيفها في العلوم المقصودة لذاتها؛

2.2. ثاني السببين أن من شأن التوسّع في تحصيل علم المنطق أن يتم على حساب التوسع في تحصيل العلوم المقصودة لذاتها المرغوب والمطلوب والنافع.

يقول ابن خلدون: "أما العلوم التي هي آلة لغيرها، مثل العربية والمنطق وأمثالها، فلا ينبغي أن يُنْظَرَ فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يُوسَّعُ

فيها الكلام ولا تُفَرِّغ المسائل، لأن ذلك مُخْرِجٌ لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير؛ فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطونها وكثرة فروعها، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات نظراً وسائلها مع أن شأنها أهم والعمر يَقْصُرُ عن تحصيل الجميع على هذه الصورة. فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يُغني⁽²⁹⁾.

3. أما وصية وجوب الاختصار في الاعتداد بالصناعة المنطقية في البيان والتبيين والتفهم دون الاستبانة والتبيين والفهم فَيُتَبَرَّرُ بكون المنطق عند ابن خلدون "أمراً صناعياً"، قد يكون، أحياناً كثيرة، خصوصاً إذا تَشَعَّبَ وَسُهِيَ عن طبيعته الآلية والخادمة، حائلاً ومانعاً يعوق عن إدراك المطلوب⁽³⁰⁾. لذلك يتعين ألا يُنْجَأَ إلى هذا الأمر الصناعي الآلي والخادم إلا بعد حصول العلم بالمطلوب وإدراكه وتبيينه؛ آنذاك يوصي ابن خلدون: - "فارجع به [= العلم بالمطلوب] إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغها فيها، ووفِّ حَقُّهُ من القانون الصناعي، ثم اكسُ صورَ الألفاظ وأبرزه إلى عَالَمِ الخطاب والمشافهة وثبِق العُرَى صحيح البنيان"⁽³¹⁾. بالفكر الطبيعي الفطري إذن يتم تحصيل العلم وإدراكه، وبالصناعة المنطقية يتم تليغُه وأداؤه، بالفكر الطبيعي يحصل التبيين وبالفكر الصناعي يحصل البيان⁽³²⁾.

بذلك ينتهي الاعتداد بالصناعة المنطقية واستلهاهما إلى الإقذار على الإجابة في بيان المُتَبَيَّن، كتابة أو نطقاً وتقييداً أو مشافهة، إجابة تتعالق فيها جُمْلُ البيان وأقواله بعلاقات تدللية يتضح بها غاية الوضوح ما يأتي من المتعلقات إتيان الأدلة وما يقع موقع المداليل.

(29) المرجع السابق، ص 446-447.

(30) المرجع السابق، ص 1037.

(31) المرجع السابق، ص 1037.

(32) انظر: في مسألة التقابل بين "التبيين والبيان" كتابنا: في منطق بور رويال، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2011.

باحترامه للتوجيهات والوصايا الثلاث السابقة، جاء النص الخلدوني في بيانه وأدائه وتدليله، وهو يستلهم المنطق المعهود في عصره، نصاً ذا ثراءٍ بنائي قلّ نظيره، كُثُرَتْ فيه التدليلات وتنوّعت في طرقها وأساليبها، مُخْتَرِمةً مقتضيات المجال التداولي العقدي واللغوي لمن خاطبته وتوجّهت إليه، نصّاً تعاضدت فيه مراعاة مقتضيات البرهان الصناعي ومراعاة مقتضيات التدليل الطبيعي ومراعاة مقتضيات التدليل الحجاجي؛ فكان النص الخلدوني، بذلك، أحد الشواهد النصية النموذجية، الإسلامية العربية القديمة، الذي تمثلت فيه خصوصية متميزة للفعل 'التعقلي المُقْعَدِ والمُؤَصِّل للظاهرة الإنسانية في بعديها العمراني والاجتماعي' (33).

(33) انظر: في مسألة أوصاف التدليل الخلدوني من حيث احترامه للمنطق المعهود ومن حيث انفلاته من قيود هذا المنطق بحث أستاذنا طه عبد الرحمن الدقيق 'طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني'، ضمن اللسان والميزان أو التكثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت الطبعة الأولى 1998، ص 387-400.

المنطق والتصوّف: «نظرية الحق» في فكر ابن البنا المراكشي

«خلّ عنك بالفهم اعتبار القيود، والتصور، والوجود الدّهني والعيني وغير ذلك، وعد إلى ما تجد في نفسك من أمر الحق في نفس الأمر تجدك به معك لا أنت معه، هو أقرب إليك من نفسك، فخلّ عنك أنت يبقى هو معك أينما كنت في نفس الأمر، فتصير على الفطرة على بصيرة، وعلى الفطرة كنت قبل الاعتبار والتأمل... فقد عدت من حيث ابتدأت... وأسلم إليه نفسك على الرضى وعلى الإحسان في العمل، لا كيف اتفق... وانهض في عملك بين الخوف والرجاء فهما جناحا طائرک؛ والتمسك بالكتاب والسنة يمنع من الضلال ويزيد في الهدى لمن اتقى وابتغى لا لمن يستخف حق الربوبية. إذ الاستخفاف مرض في القلب يمنعه من الإصغاء والتفهم. ويتوّد من ذلك النفاق.

نفسي أخاطب بالمعروف وإياي أعني؟
الأقربون أولى بالمعروف، ولا أقرب إلي من نفسي».

ابن البناء، مراسم الطريقة
في فهم الحقيقة من
حال الخليفة، ص 94-95



«المكلف يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نص هذا الخطاب، إن حُفِظ رسوماً في الصحف المطهرة، فمعانيه مودعة في نفس المكلف وفي الأكوان من حوله؛ وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية التي على المكلف واجب طلبها والتعرف عليها والتقرب بها إلى حضرة [الحق]».

طه عبد الرحمن، العمل الديني
وتجديد العقل، ص 144

من الصفات التي اختُصَّ بها الفكر الإسلامي العربي القديم، شأنه في ذلك شأن الفكر الإنساني في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، سيطرة استشكال قضايا الألوهية فيه حتى في تناوله ومعالجته للمطالب العلمية رياضية كانت أم طبيعية أم فلكية أم منطقية...؛ ويلزمنا هذا الأمر بالأمر نسكت، حين نريد الاقتراب من خصوصية المجهود النظري لدى النُّظار المسلمين القدامى ومن قيمته، عن الوشائج التي ربطته بهمه الأصلي، هم اعتبار ضرورة الوصل بين التبعيد والتدين من جهة والتعلم والتفقه من جهة أخرى.

يمثل ابن البنا المراكشي العددي (654 - 724 هـ) نموذجاً للنُّظار المسلمين العرب الذين تجسدت في أعمالهم مجهودات التأصيل العقدي⁽¹⁾ لمعلوماتهم ومعارفهم، سواء تلك التي بنوها بأنفسهم أم تلك التي تقلدوها من غيرهم، فقد اجتمعت فيه أصوات الفلكي والرياضي والمنطقي والبلاغي والمتكلم والمتصوف اجتماعاً طمع القائم به أن يكون اجتماع تكامل وتناسق لا اجتماع تجزؤ وتبعُض⁽²⁾.

نودُّ في هذه المقالة أن نبين كيف حضر عند ابن البناء هذا التزاوج بين العلم والدين بصفة عامة، والمنطق والتصوف بصفة خاصة، وكيف رُتّب "الذكر" على "العقل" في هذا التزويج، متوخين تقديم حالة ابن البناء كشاهد يشهد لإمكان "التأثيل"⁽³⁾ التصوفي للمنطق المنقول عن الفكر اليوناني بتوسط فلاسفة الإسلام ومتكلميهم، وذلك بغض النظر عن فحص قيمة هذا التأثيل وتقدير منفعته العلمية والعملية...

لقد تسنى لابن البناء القيام بتأصيله العقدي من خلال اجتهاد نظر فيه إلى مفهوم "الحق" باعتبارين، باعتبار منقول تمثل في وجوه ورود هذا المفهوم مصطلحاً أساساً من مصطلحات المنطق، إذ قُدِّم المنطق قديماً كآلة يُتَوَسَّلُ بها إلى تمييز "الحق" عن "الباطل" في "الأقوال" ومن ثمة في الأحكام، وباعتبار أصلي

(1) انظر: حول مفهوم "التأصيل العقدي" وآلياته المختلفة المشغلة في النقل والترجمة العمل القيم الذي دشّن به الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن مشروعه العلمي الطموح لفقه الفلسفة من أجل إحياء التفلسف في مجالنا الإسلامي العربي فقه الفلسفة: 1. الفلسفة والترجمة.

(2)

عن هذه النظرة التكاملية للتراث انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث.

(3) نستعير هذا المفهوم من طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل.

تمثل في كوننا نحن المسلمين نستعمل مفهوم "الحق" كـ "علامة" تُشير بها إلى اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى.

يتبنى ابن البناء التأطير الفلسفي العام لأنواع المخاطبة الإنسانية، وهو تأطير مشائي يجعل "القول" أنواعاً خمسة "برهاناً وجدلاً وخطابة وشعراً وسفسطة"⁽⁴⁾. يقول ابن البناء في "الروض المربع في أساليب البديع": "المخاطبات... على خمسة أنحاء على ما أحصيت قديماً...".

- الأول البرهان وهو الخطاب بأقوال اضطرارية يحصل عنها اليقين.

- الثاني الجدل وهو الخطاب بأقوال مشهورة يحصل عنها الظنُّ الغالب.

- الثالث الخطابة وهو الخطاب بأقوال مقبولة يحصل عنها الإقناع.

وهذه الثلاثة أقسام هي التي تستعمل في طريق الحق...

- الرابع الشعر وهو الخطاب بأقوال كاذبة مخيلة على سبيل المحاكاة يحصل عنها استغراز بالتوهمات.

- الخامس المغالطة وهو الخطاب بأقوال كاذبة يحصل عنها ظهور ما ليس بحق أنه حق.

وهذان القسمان خارجان عن باب العلم وداخلان في باب الجهل⁽⁵⁾.

الطريق المؤدي إلى "الحق" بالنسبة إلينا، أنواع ثلاثة، الطريق البرهاني المستند إلى "الأقوال الاضطرارية" والطريق الجدلي المستند إلى "الأقوال المشهورة" والطريق الخطابي المستند إلى "الأقوال المقبولة". ويبدو أن ابن البناء يعمل بالتمييز الفلسفي بين الاضطرار واليقين من جهة والشهرة والقبول من جهة ثانية. فالفلاسفة، تبعاً لأرسطو، يقصدون بالأقوال الاضطرارية اليقينية الأوائل

(4) وهذه الأنواع الخمسة من الأقاويل هي التي نظر لها أرسطو في تحليلاته الأولى والثانية بالنسبة للبرهان، وفي الطوبى بالنسبة للجدل، وفي فن الخطابة بالنسبة للخطابة، وفي فن الشعر بالنسبة للشعر، وفي تبيكات السوفسطائيين بالنسبة للسفسطة، وهو التظير الذي نُقل إلى الحقل الثقافي الإسلامي العربي القديم، خصوصاً بدءاً من الفارابي، باسم المنطق.

(5) ابن البناء، الروض المربع في صناعة البديع، ص 81-82.

العقلية أو الأحكام التي تحصلت بالاستناد إلى هذه الأوائل العقلية، ويقصدون بالأقوال المقبولة "القضايا التي قُبِلت عن واحد مرتضى أو عن جماعة مرتضين"، ويقصدون بالأقوال المشهورة "الآراء المؤثرة عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند علمائهم أو عقلائهم أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالفهم أحد لا منهم ولا من غيرهم"⁽⁶⁾. وبهذا التمييز بين "الاضطرار" و"القبول" و"الشهرة" يعود الطريق المؤدي إلى "الحق" بالنسبة إلينا إلى طريقين فقط، طريق اليقين وطريق غلبة الظن. يقول ابن البناء في "شرح الكليات المنطقية": "نهاية البحث إنما هو إذا شهد العقل بالحق في صورة المبحوث عنه كشفاً للبصيرة في اليقين واتباعاً للرأى عن دليل في الظنيات. والأول علم والثاني هوى وكلاهما داخل في باب اليقين من حيث إن الجزم بالضرورة كالجزم بالظن الغالب، أعني أنه كما نجزم أن ذلك الظن الغالب أقصى ما نذكره [ندركه؟] في ذلك القطعي كذلك نجزم أن ذلك الظن الغالب أقصى ما نذكره [ندركه؟] في ذلك الظني"⁽⁷⁾.

لقد اهتم ابن البناء بطريقي "الجزم بالضرورة" و"الجزم بالظن الغالب" من خلال تركيزه على "جوامع" و"كليات" تخص كل واحد من هذين الطريقين، فخصص "الكليات المنطقية" و"شرحها" للطريق الأول، طريق البرهان، وخصص "رسالة في الجدل" للطريق الثاني، طريق غلبة الظن؛ تناول في الأول، كما يقول، "كليات عقلية حاصلة لكل ذي لب، قصدت التنبيه عليها لتكون حاضرة عند التقصد إليها، فإنها متى كانت عتيدة صارت آلة يتوسل بها إلى الوقوف على الأمور الخفية التي يطلب علمها المستفاد بالتعلم منه [= اللب]، فإنها معلومة مركوزة في الفطر"⁽⁸⁾؛ وتناول في الثاني "كليات تخص ما يحصل بالفهم في نفس الإنسان من مدلولات الألفاظ [= المعاني] وهي مقبولة ومشهورة"⁽⁹⁾. بالكليات العقلية نتأدى إذن إلى "منطق البرهان" وبكليات الفهم نتخرج إلى "منطق الجدل والخطابة"، منطق "المقبول" و"منطق المشهور". فكيف نظر ابن البناء في "الحق البرهاني"، وكيف نظر في "الحق الغالب على الظن"؟

(6) الفارابي. المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل، ص 18-20، 65-67.

(7) ابن البناء. شرح الكليات المنطقية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995، ص 69.

(8) المرجع السابق، ص 33.

(9) المرجع السابق، ص 33.

نظرية الحق البرهاني عند ابن البناء

ينظر ابن البناء إلى الإنسان بمنظرين، منظر تعتبر فيه "اعتقاداته" و"أعماله" و"أخلاقه" فيقدم "الإنسان" بهذا المنظر كائناً "طالب كمال" إذ هو في حقيقته "قاصر الكمال"، وبهذا الاعتبار يقرر ابن البناء أن "استكمال الإنسان في اعتقاداته وأعماله وأخلاقه إنما هو بالعلم"⁽¹⁰⁾، ومنظر تعتبر فيه "قواه" التي يتحصل له بها العلم فيقدم "الإنسان" بهذا المنظر متدرجاً في مراتب أربع أخسها رتبة رتبة الجن، حيث الحس هو "العبارة باللسان عما في الضمير"، فرتبة التخيل، حيث يعود "الفكر التخيلي" إلى "الفهم من مدلولات الألفاظ"، فرتبة "العقل الروحي" الممسك بـ "المعقولات الثابتة الدائمة" فرتبة الذكر، حيث يشرف على "مشارك الأنوار الفائضة على الباطن [= باطن العقل] من قبل الحق" وعلى "مسالك الأسماء الحسنى في العالم الثابت بها [= الحق] في المراتب الزائلة"، فيقع بذلك "ارتباط الخلق بالحق"⁽¹¹⁾.

لما كان "الحق البرهاني" وطريقه القطعي متعلقين بالقوة العقلية فيمكننا إدراج كلام ابن البناء عن "البرهان" ككلام عن الرتبة الثالثة من الرتب التي يندرج فيها الإنسان ويعمل قوة من قواه الأربع حساً كانت أم تخيلاً أم عقلاً أم ذكراً؛ وهكذا تكون رتبة الحس مرتبطة بالعبارة، ورتبة التخيل مرتبطة بالمعنى، ورتبة العقل مرتبطة بالمعقول الثابت الدائم، ورتبة الذكر مرتبطة باسم من أسماء الله الحسنى.

ينظر ابن البناء إلى "القوة العقلية" أو إلى "العقل" كاسم "يقال باشتراك على أمور:

أولها الوصف الذي به يفارق الإنسان سائر البهائم ويستعد لقبول العلم النظري والصناعات الفكرية، وهو غريزة فيه كأنه نور يقذفه الله في القلب.

الثاني علوم ضرورية، وهي التي يجد الإنسان كأنه فطر عليها.

الثالث علوم تُستفاد من التجارب لمجاري الأحوال.

(10) المرجع السابق، ص 21.

(11) المرجع السابق، ص 21.

الرابع تعرف عواقب الأمور وإقناع الشهوة الداعية إلى العاجلة بها".

والمعنى الأول هو "الأمن" والثاني "فرع" الأس "القريب" والثالث فرع المعنيين الأول والثاني، والمعنى الرابع "هو الثمرة والغاية المطلوبة"⁽¹²⁾.

و"العقل"، خصوصاً بمعنييه الأول والثاني، هو مبدأ طريق البقين، فهو الذي يُمدّننا بمبادئ النظر، والتي هي حسب ابن البناء أربعة: "البديهة" و"الحس" و"التواتر" و"التجريب"،. إذا كانت "البديهة" من العلوم الضرورية وبالتالي من العقل، فإن العمل بالحس والتواتر وبالتجريب يستمد مشروعيته من الاستناد إلى العقل. يقول ابن البناء عن "البديهيّات": "أول القضايا التي هي أوائل في النظر إنما هي البديهيّات... لأنها مركوزة في الفطر لا ندرى كيف حصلت لنا ولا متى حصلت، بل يجد الإنسان من نفسه كأنه فطر عليها من أول نشئه. والجزم بالبديهيّات غير متوقف على إبطال التشكيك فيها، لذلك إذا شكك فيها أحد لا يقدح ذلك في جزمه بها، ويعلم أن ذلك التشكيك باطل وإن لم يعلم وجه بطلانه، لأن ذلك التشكيك لا بد له أن يستند إلى البديهيّات، فالقادح فيها قادح في ذلك القدح، فلا تقبل التشكيك والقدح"⁽¹³⁾. أما عن استناد الحس والتواتر والتجريب إلى العقل، فيقول ابن البناء عنه: "كل واحد منها مستند في صحته إلى القوة العقلية، لأن الحس يغلط... والعقل يقضي خلاف المشاهد... والتواتر لو لم يسند إلى الحس لم يفد العلم، لأنه إنما حصل لنا العلم بوجود مَكّة [مثلاً] لانتهاؤ المخبّرين عنها إلى المشاهدة والحس والتجريب تواتر في الفعل"⁽¹⁴⁾.
بالقوة العقلية إذن تتأسس البديهة، وبالبديهة يتأسس الحس، وبالحس يتأسس التواتر، وبالتواتر يتأسس التجريب؛ ولما كانت هذه المبادئ الأربعة هي التي تعطي القضايا اليقينية باعتبارها "أول الأوائل"، وكان العقل هو المبدأ فيها، كان العقل بذلك "مبدأ المبادئ في إعطاء القضايا اليقينية"⁽¹⁵⁾.

(12) المرجع السابق، ص32.

(13) المرجع السابق، ص69.

(14) المرجع السابق، ص68.

(15) المرجع السابق، ص68.

إن العقل بقيمته التأسيسية السابقة لا تعلق له بالمضامين والمحتويات، إنه يتعلق باللزوم فقط. يقول ابن البناء في "مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة" إن "العقل يشهد بصحة اللزوم لا بصحة ما عنه كان اللزوم"⁽¹⁶⁾، أن "مدرك [العقل هو] وجدان اللزوم في الأشياء"⁽¹⁷⁾.

وبتعلق العقل باللزوم يتعلق بالادراك، وذلك لأننا إنما "ندرك باللزوم... وكذلك كل أمر روحاني إنما ندركه بالملازمات لا بالإحاطة به، فنذكر الموجودات بلوازمها، وذلك يقوم فيها مقام الحس في المحسوسات، بل النفس باللزوم أوثق لأنه هو البرهان اليقيني"⁽¹⁸⁾. العقل إذن إدراك لعلاقات اللزوم الموجودة بين الأشياء، وهو من هذه الناحية آلة استدلالية في المطالب التي تطلب النفس علمها بعد أن تفهمها وتتصورها. إن المطلوبات نوعان، نوع لأجل الفهم والتصور، وهذه لا تحتاج إلى دليل لأنه إذا ما "فهمت معانيها ودليل لفظها وتصورت جزم العقل لجزمه بالبداهيات، من غير دليل"، والأمثلة التي يُقدّمها ابن البناء لهذا النوع من المطلوبات مُستمدّة من الرياضيات كالقول مثلاً "الأشياء التي كل واحد منها مثلاً [= مساوياً] لشيء واحد بعينه هي متساوية" والقول: "خطان متوازيان إذا أخرجنا في كلتي الجهتين فإنهما لا يلتقيان"⁽¹⁹⁾... ونوع ثانٍ هو تلك المطلوبات التي "يفتقر بعد فهم معانيها من دليل لفظها وتصورها إلى دليل"، وهذا النوع من المطلوبات "يستدل عليها من مقدمات فطرية وبطريق فطري"، والمثال الذي يُقدّمه ابن البناء لهذا النوع من المطلوبات مستمد من الإلهيات كالقول مثلاً "العالم حادث"⁽²⁰⁾. وهذا النوع الثاني من المطلوبات هو المجال الذي تستخدم فيه "الآلة الاستدلالية" أي هو المجال الذي يطرق برهاناً.

يُميّز ابن البناء في الوجوه الاستدلالية البرهانية تسعة وجوه⁽²¹⁾ هي:

(16) المرجع السابق، ص 83.

(17) المرجع السابق، ص 82.

(18) المرجع السابق، ص 87.

(19) المرجع السابق، ص 65.

(20) المرجع السابق، ص 65.

(21) المرجع السابق، ص 66.

- 1- الاستدلال بكلي على جزئي.
 - 2- الاستدلال بجزئي على كلي.
 - 3- الاستدلال بجزئي على جزئي بتوسط كلي.
 - 4- الاستدلال بثبوت المقدم على ثبوت التالي.
 - 5- الاستدلال بنفي التالي على نفي المقدم.
 - 6- الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على نفي الآخر وما هو أخص منه.
 - 7- الاستدلال بنفي أحد النقيضين على ثبوت الآخر وما هو أعم منه.
 - 8- الاستدلال بنفي لازم أحد النقيضين على ثبوت الآخر.
 - 9- الاستدلال بثبوت أحد الضدين على نفي الآخر.
- وضمن حديثه عن اللزوم يُدرج ابن البناء "التلازم" أيضاً باعتباره "لزوماً من الجانبين".

إن هذه الوجوه الاستدلالية التسعة تغطي بعضاً من النظرية التحليلية الأرسطية، فالوجه الأول هو "القياس" والوجه الثاني هو "الاستقراء" والوجه الثالث هو "التمثيل"، والوجهان الرابع والخامس استدلالان بالقضية الشرطية المتصلة، والوجه السادس والسابع والتاسع استدلالات بمربع التقابل، والوجه الثامن استدلال مُركَّب من الاستدلال بالشرطي المتصل والاستدلال بالتقابل (التناقض).

لا نودّ هنا أن نقف كثيراً عند مدى استيعاب ابن البناء للنظرية المنطقية التحليلية الأرسطية، ولا عند قيمة هذا الاستيعاب؛ إن ما نودّ الإشارة إليه هو أن عرض ابن البناء لهذه "الكليات المنطقية" لم يرد مفصلاً عن الربط بينها وبين الاشتغال النظري الفقهي الإسلامي. إن المادة الفقهية كانت المادة الأساس التي مثل بها ابن البناء لاشتغال هذه الوجوه الاستدلالية التسعة، ويكفيها إثباتاً لذلك أن نعرض لرأيه في القياس الأرسطي وفي الاستقراء وفي التمثيل.

يقول ابن البناء عن الوجه الاستدلالي الأول:

"الاستدلال بالكلي على الجزئي هو القياس... وبعض الفقهاء يسميه إدراج

خاص تحت عام، مثاله "كلُّ مُسْكِر حرام"، فيستدل بهذه الكلية على تحريم النبيذ وغيره من المسكرات المدرجات تحتها، وينتظم القياس هكذا: "النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فالنبيذ حرام" (22).

وعن الوجه الاستدلالي الثاني يقول:

"الاستدلال بجزئي على كلي... هو الاستقراء، ويُسميه بعض الفقهاء السبر والتقسيم، مثاله "إن كل فاعل مرفوع في كلام العرب"، وأخذت هذه الكلية من نصف الحكم في الجزئيات الفاعليات في كلام العرب، المسموع منهم والدائر بينهم حتى حصل في النفس من ذلك أن ما نتصفحه من ذلك حكمها كذلك، وهو الرفع. فثبت بذلك الاستقراء والتصفح في الجزئيات الحكم على الكلي... (23).

وعن الوجه الاستدلالي الثالث يقول:

"وإن كان الاستدلال بجزئي على جزئي بواسطة كلي فهو التمثيل - وهو قياس الفقهاء - وهو مركب من استقراء وقياس، مثاله: "إن البرّ يحرم فيه الربا بالنسب عليه" فيعلم بالاستقراء أن مناط الحكم بالتحريم في البرّ كونه مقتاتاً مدخراً. فنقل الحكم من الجزئي إلى المقتات المدخر وهو الكلي بالنسبة للبر، ثم نستدل بهذا الكلي على تحريم الربا في جزئي آخر وهو الأرز مثلاً، لاندراجة تحته. وينتظم القياس هكذا: "الأرز مقتات مدخر، وكل مقتات مدخر يحرم فيه الربا، فالأرز يحرم فيه الربا". والمقدمة الكبرى الدليل عليها البر، فهو أصلها، لأنه منه نقل الحكم إلى الكلية، ومن الكلية إلى الأرز، فالأرز فرع والبر أصل والمقتات المدخر علة جامعة بينهما" (24).

يمكن أن نستخلص مما سبق أن نظرية "الحق البرهاني" كنظرية تعين طريق اليقين والقطع ما هي في الحقيقة إلا النظرية المنطقية الأرسطية التحليلية. ويدل هذا الأمر في نظرنا على إيمان ابن البناء بسلامة توظيف هذه النظرية بصفة عامة في كل المطلوبات النظرية، ليس في الفقه وحده ولكن أيضاً في التدرج العام ذي الرب

(22) ابن البناء. شرح الكليات المنطقية، مرجع سابق، ص 66.

(23) المرجع السابق، ص 66.

(24) المرجع السابق، ص 66-67.

الأربع، رتبة الحس، ورتبة التخيل، ورتبة العقل، ورتبة الذكر. إننا من رتبة العقل نصعد إلى رتبة الذكر لنستشرف "مشارق الأنوار" و"مسالك الأسماء الحسنى"؛ ولما كانت رتبة العقل في جوهرها رتبة "وجدان اللزوم في الأشياء"، وكان وجدان اللزوم لا يتم إلا بهذه النظرية المنطقية الأرسطية التحليلية، فإننا نستطيع أن نقرر أن ابن البناء لا يعد المنطق الأرسطي غريباً عن توجه النفس إلى الاستشراق ولا حائلاً يمنع ويحول دون ذلك. إنه تجلُّ لقوة من قوى النفس هي "القوة العقلية"، ولا علاقة له بالمضامين والمواد والمحتويات، إنه مجرد وسيلة ندرك بها اللزوم والتلازم بين الأشياء والموجودات، وبه يكون هذا الإدراك إدراكاً يقينياً مقطوعاً به إن هو تم بوجه من الوجوه الاستدلالية التسعة المذكورة سابقاً⁽²⁵⁾.

نظرية "الحق الغالب على الظن"

إن كان "البرهان" يتعلق بالحق المقطوع به فإن متعلق الحق الغالب على الظن أو الحق الراجح سيكون هو "الجدل"؛ وهذان تعلقان معهودان عند الفلاسفة بدءاً من أرسطو، نُقِلَا إلى الفكر الإسلامي العربي القديم. لكن ينبغي أن نشير إلى أن "الجدل" الوارد في بعض الكتابات الإسلامية العربية القديمة لم يستعمل لأداء وإفادة ما يؤديه ويفيده استعمال الفلاسفة له، إن لفظ "الجدل"، من هذه الناحية، لفظ مشترك⁽²⁶⁾.

كما اهتم ابن البناء بالبرهان اهتم أيضاً بالجدل فخصَّص له رسالة موجزة تختزله في جوامع وكليات.

(25) من الحقائق المقررة اليوم في علم المنطق أن العمدة فيه هي التقعيد والتأصيل للزوم وللتلازم بين الأقوال والأحكام. وبلاستناد إلى هذه العمدة يمكن أيضاً التوسيع من صور الوجوه الاستدلالية المشروعة منطقياً، كما هو حاصل اليوم فعلاً في المنطق المعاصر، بل ويمكن تجاوز المنطق الأرسطي وانتقاده ورده، وهذا ما حصل مع ابن تيمية، وهو معاصر لابن البناء، في الرد على المنطقيين. انظر كتابنا: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي ونفي الدين أحمد بن تيمية.

(26) انظر: أطروحتنا: المنهج في إنشاء المعرفة الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي - العربي القديم، حيث أثبتنا التمايز الحاصل بين "جدل" الفلاسفة، و"جدل" الفقهاء والأصوليين كتمايز حاصل بين جدل تغالي وجدل تعاوني.

تدور "رسالة الجدل"، التي خصصها ابن البناء لتقديم جوامع وكُلّيات تتعلق بالجدل، على مطالب يمكن حصرها في عشرة:

- 1- ميدان الجدل.
- 2- الحكم الشرعي من حيث إثباته وإبطاله.
- 3- التعليل الشرعي.
- 4- عمومية الأحكام الشرعية وطابعها الكلي.
- 5- الاجتهاد ووجوبه.
- 6- أدلة الاجتهاد.
- 7- التكليف الشرعي.
- 8- سلامة الدليل.
- 9- انترجيحات.
- 10- أحكام الأحكام الشرعية المنتهى إليها اجتهاداً.

جاء حديث ابن البناء عن الجدل من خلال المطالب العشرة السابقة حديثاً موجزاً جداً إلى درجة قد يصحّ معها القول إن من لم يكن على علم سابق بجدل الفقهاء لن يستفيد من قراءة رسالة الجدل هذه. لقد أوغل ابن البناء في الجمع والاختزال، كما أنه لم يولّ عنايته للتنسيق بين المطالب التي صاغها صياغة كُلية مختزلة، ربما تعويلاً منه على قدرة قارئه في التفتن، من عند نفسه، إلى البنية العامة الناطمة لهذه المطالب العشرة.

إن النظر الجدلي نظر يتحقّق في ميدان "المشهور" و"المقبول"، ميدان "الرجحان" و"الغلبة على الظن"؛ وهو نظر له منطلقه وله منتهاه. فالمنطلق فيه هو "الحكم الشرعي الثابت" أي الحكم الشرعي الذي يثبت لفعل من أفعال المكلفين قيمة أو جهة شرعية من القيم الخمسي المعلومة (الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم) أو الحكم الشرعي الذي يعلّق ثبوت القيمة أو الجهة الشرعية لفعل من أفعال المكلفين بوقوع سبب أو حصول شرط أو انتفاء مانع (الحكم الوضعي)؛ أما المنتهى فيه فهو الحكم الشرعي الجديد المجتهد في بنائه وترتيبه على الحكم الشرعي المنطلق منه. النظر الجدلي إذن نظر اجتهادي في ميدان

المشهور والمقبول لأن الانتقال من المنطلق إلى المنتهى اجتهاد ولأن المنطلق والمنتهى إليه في هذا الانتقال هما من الأمور المشهورة والمقبولة⁽²⁷⁾.

عملاً بأن "كل حكم معلن، وأنه مشروع لمصلحة، وأن له علامة تدل عليه"، هي المناط أو الضابط أو العلة أو السبب أو المظنة أو الأمانة أو المقتضي...، وعملاً بأن الأحكام الشرعية أحكام كلية، فإن الاجتهاد الواجب سيكون سيراً من مقام الانطلاق إلى مقام الانتهاء، سيراً يهتدى فيه بدليل من أدلة يحصرها ابن البناء في عشرين نوعاً هي: الكتاب، السنة، إجماع الأمة، إجماع العشرة، إجماع الخلفاء الأربعة، إجماع الخليفتين أبي بكر وعمر، إجماع أهل المدينة. إجماع أهل الكوفة، قول الصحابي، القياس، الاستدلال، الاستقراء، سد الذرائع، انعوائد، البراءة الأصلية، المصلحة المرسله، الاستصحاب، الاستحسان، الأخذ بالأخف والعصمة. ويكتفي ابن البناء في تطرقه إلى هذه الأنواع بإثبات "أسمائها" فقط دون محاولة الوقوف على بنياتها التي تختص بها.

إن السير الاهتدائي والاستدلالي الذي يتمثل فيه الاجتهاد يدور، من حيث إنزاعيته، بين أن يكون سعيًا معتل الأركان أو يكون سعيًا صحيح الأركان، وإن كان سعيًا صحيح الأركان فلا يخلو إما أن يكون سعيًا مفيداً للمطلوب وموصلاً إليه أو يكون سعيًا غير مفيد للمطلوب ولا موصلاً إليه. صور ثلاث إذن يتصور فيها الاجتهاد الفقهي، اجتهاد صحيح الأركان مفيد للمطلوب، واجتهاد صحيح الأركان لكنه غير مفيد للمطلوب، واجتهاد معتل الأركان. ولقد تعرض ابن البناء لهذه الصور الثلاث في معرض حديثه عن وجوه الاعتراض التي يمكن أن يواجه بها الاجتهاد الفقهي من حيث إنزاعيته للغير وبالتالي مشروعيته. إن الاجتهاد الفقهي إن كان صحيح الأركان مفيداً للمطلوب فلا سؤال عليه ولا اعتراض يواجهه. أما إن كان معتل الأركان فيرد عليه "سؤال المنع" ويكتفي ابن البناء هنا أيضاً بإثبات المصطلح دون أن يحلل الآلية الاعتراضية التي يشير إليها، وإن كان يصرح أنه

(27) ينضبط هذا الاجتهاد الشرعي بقواعد وقوانين حررها النظار الأصوليون في إطار مبحث "علم أصول الفقه"، وقد سبق أن ميزنا فيها بين مجموعتين، مجموعة تشكل ما سميناه "النظرية السيمائية الشرعية" ومجموعة تشكل ما سميناه "النظرية المنطقية الشرعية". انظر حول هاتين النظريتين: حمو الثقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني...

«على أنواع». أما إن كان الاجتهاد صحيح الأركان لكنه لا يفيد المطلوب فترد عليه أسئلة واعتراضات يحصرها ابن البناء في خمسة مع تقديم تعريف مقتضب لكل واحد منها، وهي:

- 1- سؤال "القول بالموجب" حيث تجتمع "صحة الأركان مع غياب الإفادة"، غياب إفادة المطلوب بالرغم من صحة التدليل.
- 2- سؤال "النقض" حيث نكون أمام حالة يتحقق فيها "وجود العلة وتختلف الحكم"؛ ففي هذه الحالة نكون، حسب فهم ابن البناء لهذه الآلية الاعتراضية، أمام تدليل صحيح ولكنه لا يفيد المطلوب وحده ولكن يفيد المطلوب وغيره.
- 3- سؤال "الكسر" حيث نكون أمام حالة يتحقق فيها "وجود الحكم وتختلف العلة"؛ ففي هذه الحالة نكون، حسب فهم ابن البناء أيضاً أمام تدليل صحيح ولكنه لا يفيد المطلوب كله ولكنه يفيد جزءاً من المطلوب وبعضاً منه.
- 4- سؤال "الإلزام" حيث يكون المطلوب الذي أفاده التدليل الصحيح "مفضياً إلى ممتنع".
- 5- سؤال "المعارضة" وذلك حيث نكون أمام "قيام دليل على نقيض دليل المستدل".

إن هذه الاعتراضات الخمسة⁽²⁸⁾ هي المعيار في سلامة الدليل، فالدليل يكون سليماً إن هو سلم من السؤالات السابقة. وسلامة الدليل، من جهة أخرى، لا تستبعد إمكان وجود التعارض بين سلامة وسلامة، إذ يمكن أن توجد حالة يتعارض فيها دليلان سالمان معاً، وفي هذه الحالة لا بد من ترجيح أحد السالمين. وترجيح أحد السالمين يقتضي أن تكون هناك قواعد وقوانين للترجيح

(28) لا تشكل هذه الاعتراضات الخمسة التي ذكرها ابن البناء سوى مجموعة جزئية من مجموعة وجوه الاعتراض التي نجدتها عند أهل الجدل والمناظرة من أصولي الاسلام، كما أن تعريف ابن البناء لها تعريف مضطرب ومختل. انظر تحليلاً لمختلف وجوه الاعتراض والمعارضة الواردة عند قدامى الأصوليين في أطروحتنا المنهج في إنشاء المعارف وفي حفظها...

نَبّه إليها ابن البناء من خلال تصريحه بقاعدتين فقط، الأولى تقضي بتقديم الأوجب والواجب على الأولى بالمنع والممنوع، وهذين الأخيرين على الجائز، والثانية تقضي بتقديم القول على الفعل إذ "القول راجح لاستقلاله بدلالته".

تلك كانت بصفة عامة البنية الناظمة لحديث ابن البناء عن الجدل، وهي بنية تدفعنا إلى إبداء الملاحظات التالية:

- 1- إن "الجدل" كما تصوّره ابن البناء ليس هو "الجدل" كما هو ثابت عند الفلاسفة⁽²⁹⁾. إن "الجدل" في فهم ابن البناء له هو مختلف الوجوه النظرية المستخدمة في "الفقه". بل إن ابن البناء سكّت عن مشكل العلاقة بين "جدل الفقهاء" من جهة و"جدل الفلاسفة وخطاباتهم" من جهة أخرى، وذلك بالرغم من أنه أشار في رسالته الموجزة المخصصة لجوامع البلاغة وکلياتها بصفة عامة وبنينة مصطلحاتها الأساس بصفة خاصة إلى ربط "الجدل" و"الخطابة" بالمشهور والمقبول وغلبة الظن والإقناع.
- 2- إن "رسالة الجدل" لابن البناء هي رسالة في علم أصول الفقه، فالمطالب العشرة التي دارت عليها "رسالة الجدل" تشكل مجموعة جزئية من مجموعة مطالب أصول الفقه الإسلامي-العربي، وبالتالي فإن تقدير قيمة هذه الرسالة، بالقياس إلى المتون الأصولية السابقة لها، لن يُعْلي من شأن هذه الرسالة.
- 3- إن الجدل شأنه شأن المناظرة أداة علمية ونظرية يُهتدى بها، ويُنضبط بها كل من الكلام والنظر. وابن البناء بحكمه هذا يُعْلي من قدر الجدل والمناظرة عكس ما فعله الفلاسفة. يقول ابن البناء عن "الجدل": "الجدل قانون نظري يُتَّبَن به سبيل الهدى عن سبل الضلال"⁽³⁰⁾؛ وعن المناظرة يقول "كما تنظر بينك وبين نفسك تنظر بينك وبين خصمك، بشرط الموافقة على الأصول التي تنظر بها، وإلا لم ينضبط الكلام والنظر وانفتح باب الشغب والعناد"⁽³¹⁾.
- 4- إن إعلاء ابن البناء من قدر المناظرة والجدل لا ينبغي أن يُخفي ترتيبه لهما

(29) انظر: هامش (26).

(30) ابن البناء، رسالة الجدل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995، ص 73.

(31) المرجع السابق، ص 77.

تحت رتبة "الحق البرهاني" رتبة تشغيل "القوة العقلية" كما رأينا سابقاً. ولما كانت الرتبة التي تقع تحت رتبة القوة العقلية هي رتبة "الفكر التخيلي"، فيلزم أن تعلق المناظرة والجدل بهذه الرتبة التخيلية التي يربطها ابن البناء، كما فعل ابن رشد، بـ "فهم المدلولات من الألفاظ" (32).

نظرية "الحق المطلق"

تحصل لنا مما سبق أن ابن البناء يرتب "الحق البرهاني" فوق رتبة "الحق الجدلي والتناظري". كما تبين لنا أن رتبة "الحق البرهاني" تتعلق بوجودان اللزوم بين الأشياء وأن رتبة الحق الجدلي والتناظري تتعلق بالفهم من مدلولات الألفاظ أي بالمعاني. ومن لوازم هاتين الربتين أن توجد "الأشياء" التي يمكن للعقل أن يجد اللزوم بينها وأن توجد "المدلولات" التي يمكن الجدل فيها والتناظر حولها؛ ومعلوم أن مؤجد هذه الأشياء وهذه الدلالات هو "الله" سبحانه وتعالى صاحب الخلق (العالم بموجوداته) والأمر (الوحي بمدلولاته)؛ ومعلوم أيضاً أن الله سبحانه وتعالى هو "الحق" بل "الحق المطلق". من هنا يمكن أن يواجهنا التساؤل التالي "كيف نعرف الحق المطلق؟"

يرى ابن البناء أن لمعرفة "الحق المطلق" "طريقة" حاول بيان معالمها في كتابه "مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة"؛ وهي طريقة لها مبتدأ ولها منتهى. مبتدؤها هو "الفطرة قبل الاعتبار والتأمل" ومنتهاها هو "الفطرة على بصيرة". ولا يتم الانتقال من الفطرة الأولى إلى الفطرة الثانية، أي من معرفة الله الفطرية بالمعنى الأول للفطرة إلى معرفة الله الفطرية بالمعنى الثاني للفطرة، بكيفية واضحة وثابتة إلا بلطف ورحمة من الله بعباده المؤمنين تمثلاً في وحيه. إن هذه الطريقة طريقة ضيقة مظلمة، يتحير فيها العقل ويضطلم الإدراك، فكان لا بد من نور يهتدى به فيها وليس هذا النور شيئاً آخر غير الوحي (33). ولما كنا نعلم أن "أدنى زوال يقع عن المجبة يؤدي إلى مواضع في غاية البعد عن المقصود

(32) وقد كان هذا الربط هو ما تمسك به من ادعى الطابع اللفظي للصناعة الأصولية، نافية عنها صفة التنظير العقلي للاستدلال. انظر حول هذا الادعاء المتفصّل من قدر علم أصول الفقه، ص 31-44.

(33) ابن البناء، مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة، مرجع سابق، ص 83.

وكذلك الاختلاف قد يكون أول الأمر يسيراً ويصير سبباً للاختلاف العظيم آخر الأمر " اقتضى التحصن من الزوال عن المحجة والزيغ عنها أن تكون هناك حدود ومعالم ومراسم ينضبط الاهتداء بالوحي بها.

ولقد حدّد ابن البناء هذه المراسم في سبعة ما يهمنها منها، في هذا المقام، ثلاثة: المرسوم الثاني المتعلق بمفهوم "الحق" و"الباطل" و المرسوم الرابع المتعلق بتوسيع المفهوم من "الباطل" وإسناده للإنسان، والمرسم السابع المتعلق بكون "الحق المطلق"، من خلال تجدد مفهومه عندنا، معياراً نعيّر به معلوماتنا ومدركاتنا الحقة والباطلة.

من الأحكام التي يبينها ابن البناء بالاستناد إلى التقابل الحاصلي بين "الحق" و"الباطل" أن الحق لازم الوجود؛ ويدلّل لذلك بالشكل التالي: "الحق يلزم عن الباطل كما يلزم عن الحق، إذ كل باطل باطل حقاً، وكل حق هو حق حقاً، فالحق لازم الوجود على الاعتبارين معاً بالضرورة، فهما [الحق والباطل] دليلان عليه"⁽³⁴⁾. حقنا وباطلنا إذن دليلان على الله سبحانه وتعالى باعتباره "الحق المطلق". ويلزوم وجوده "لا يتأتى توهم عدمه" بل إن "النفس تعرفه ولا تجهله"⁽³⁵⁾، "يشاهده الروح إيماناً يكاد يخفى على الفهم من شدة ظهوره"⁽³⁶⁾. إن "الحق هو الأول ووجوده هو الأول" وهو "يوجد مع كل موجود بالقيومية" وبالتالي ف "لا زمان ولا مكان له"⁽³⁷⁾؛ بل لا يمكن أن تكون ذات الحق مطلوبة لنا إذ الحق هو الأول ف "لو كان مطلوباً فبماذا نطلبه! فما بعد الحق إلا الضلال"⁽³⁸⁾.

إذا كان ما سبق أحكاماً تحقق في حق المطلق فما هي الأحكام التي ستتحق في حقنا نحن؟ إننا باعتبارنا لسنا حقاً فبالضرورة سنكون باطلاً، وكل باطل لا بد أن نتعلق بالحق. يقول ابن البناء: "إننا لسنا بحق، فنحن باطل بلا شك، فإذا كنا باطلاً فلا يمكننا الانسلاخ عن الباطل لأنه حقيقتنا، ويمكننا التعلق بالحق لأننا به، فللباطل

(34) المرجع السابق، ص 86.

(35) المرجع السابق، ص 85.

(36) المرجع السابق، ص 86.

(37) المرجع السابق، ص 85-86.

(38) المرجع السابق، ص 86.

تعلّق بالحق، فالخلق كلهم متعلقون بالحق⁽³⁹⁾. وتعلّق الخلق بالحق توجه أنفسهم إليه، تعلّقهم بفعله وهو العالم والوجود، وتعلّقهم بخطابه وهو وحيه.

تتوجّه النفس إلى "الرب" عن طريق ما ينصبه الوهم من علامة تشير إلى اسم الله لا إلى ذاته. إن للإنسان، حسب ابن البناء، أربع قوى، قوة الخيال، قوة الوهم، قوة العقل وقوة الذّكر، تستخدمها النفس في توجيهها إلى مطلوباتها. فالنفس حينما تتوجه نحو المحسوسات وتدركها ترتسم فيها من هذه المحسوسات صور خيالية؛ لكل محسوس مدرك إذن صورته الخيالية التي تكون بعد ذلك موضوعاً "تتصرف فيه بالقوة المفكرة تركيباً وتفصيلاً، وتخلص ماهية الشيء المحسوس من مشخصاته، وتدرك الأمر الكلي الذي وقع به تشابه الجزئيات"⁽⁴⁰⁾. أما حينما تتوجه النفس نحو ما ليس بمحسوس لها، سواء أكان من شأنه أن يُخس أو ليس من شأنه أن يُخس، فلا ترتسم في النفس صورته الخيالية، ولكن عوض ذلك، لا بد للنفس من وضع علامة في النفس تنزل عندها منزلة "الصورة الخيالية"، ويسمى هذا الوضع "توهماً"؛ وعليه "فإن الوهم إنما هو اتباع الخيال الذي عن المحسوسات"⁽⁴¹⁾. ولما كان "الحق" سبحانه وتعالى من الأمور التي شأنها ألا تُخسّ كانت النفس في توجيهها إليه تستند إلى التوهم "فينصب الوهم في الذهن شيئاً لا ينفك الوهم عنه يجعله كالعلامة". ولهذه العلامة اعتباران، فهي من جهة تشير إلى الاسم من حيث هو، فهي "ليست... هي ماهية الرب ولا نفسه، إذ لا ماهية للرب، وله حقيقة جَلّت عن إحاطتنا بها يشير إليها العقل والوهم"، وهي من جهة أخرى ينبغي أن تُطرح ولا تعتبر لما يكمن فيها من إمكان التضييل. يقول ابن البناء: "وما يضعه الوهم من العلامة... قد يقع السهو في الاعتبار عن مدلولها على حقيقته. فينحرف الوهم بالعلامة إلى غيره، أو يبدلها بغيرها، أو يعمم ما ليس بعام، أو يخصص ما ليس بخاص، ويطلق ويقيّد، فتلزم لأجل ذلك لوازم بحسب ذلك الوهم المائل فيضلل"⁽⁴²⁾. والعلامة في إشارتها لاسم الرب "ليست مأخوذة من شيء أصلاً، وإنما حدثت في النفس من ذكّر الرب، فهي مشيرة إلى

(39) المرجع السابق، ص 87.

(40) المرجع السابق، ص 81.

(41) المرجع السابق، ص 81.

(42) المرجع السابق، ص 83.

اسمه... وعلامة ضابطة للوهم، فاسم الرب فوق هذه العلامة، في جهة منها تشير إليه، ومنها يتوجه الاعتبار نحو الخلق، وإليه يتوجه الاعتبار من الخلق⁽⁴³⁾. وذكر الرب الذي تحدث به العلامة المشيرة إلى اسمه تعالى يكون 'بقوة الروح'⁽⁴⁴⁾. النفس البشرية في توجهها إلى 'الحق' سبحانه وتعالى لا تستخدم الخيال ولا قوة الوهم ولا قوة العقل وإنما تستخدم قوة الذكر.

وتتعلق النفس بفعل 'الحق'، وهو العالم والوجود كما رأينا، من خلال توسط الأسماء الحسنى. يقول ابن البناء: 'العالم كله من جهة وجوده العيني دالٌّ على الأسماء الحسنى، وهو كائن عنها، فدلالته عليها ضرورية كدلالة الدخان على النار، ولزومه عنها ممكن كلزوم الدخان عن النار. فأسماء الحق علّة الوجود في الأعيان، والوجود في الأعيان علّة التصديق بها'⁽⁴⁵⁾.

ولا يعني تعدّد الأسماء الحسنى تعدّداً في الذات الإلهية، إنه يعني فقط تعدد كيفية تعلّق إدراكنا لذاته سبحانه وتعالى به، وهكذا 'يرجع حاصل اختلاف [الأسماء الحسنى] إلى اختلاف مداركنا، فتكثرت الأسماء لتعدد التعلّقات بالإضافة إلى إدراكنا، أما من حيث ذاته الله فلا تحيط به علم، إذ لا يعلم الله إلا الله'⁽⁴⁶⁾.

وتتعلق النفس بخطاب 'الحق'، وهو الوحي كما رأينا، من خلال الطابع الفرقاني الترجيحي للخطاب الإلهي؛ يقول ابن البناء: 'وتختلف الإدراكات والفهوم كما تختلف الألوان والروائح والطعوم، وأنيس الناس كلهم في أفكارهم أمة واحدة، فمُسّت الحاجة إلى فرقان بين الصواب والخطأ، فبعث الله النبيين شهداء العدل، وأنزل معهم الكتاب يهدي إلى الحق، وإلى طريق مستقيم، ليقوم الناس بالقسط في جميع أمورهم'؛ ويضيف 'منى كان الضمير يسلك في الاعتبار طريقين أو طرقاً والعقل متردّد فيهما، واللوازم خفية للزوم، فالراجع بالوحي هو الراجع حقاً... والمرجوح وهم'⁽⁴⁷⁾.

(43) المرجع السابق، ص 82.

(44) المرجع السابق، ص 82.

(45) المرجع السابق، ص 93.

(46) ابن البناء، شرح الكليات المنطقية، مرجع سابق، ص 33.

(47) ابن البناء، مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، مرجع سابق، ص 89.

في توجّه النفس إلى "الحق" سبحانه وتعالى، وفي تعلقها بكل من فعله وخطابه، يتجدد عندها مفهوم "الحق" ليصبح معياراً تحاكم به لأوليئته، وتتبعه لأسبقيته.

فمن تجدد مفهوم "الحق" عندنا يقول ابن البناء: "[إن من] الحال التي نحن عليها يتجدد عندنا على الفهم مفهوم الحق بانتقال العوارض المشخصة، والحق في ذاته غير حادث ولا متجدّد، وذلك التجدد الذي في الفهم إنما هو لأجل أثر الكلمات بالإيجاد والإعدام، وذلك قذف بالحق على الباطل، فهذا من الحال التي نحن عليها، أما من الحال الأخرى فهو علام الغيوب" (48).

وعن معيارية مفهوم "الحق" يكفي لإظهارها إبراز ما نص عليه ابن البناء، فهو يقول "به [الحق] يطلب حق الأشياء" (49)، "[إلى الحق] تختصم العقول [لأنه] على كل شيء شهيد" (50)، إن الحق "معنى مُحَقَّق حَقّاً الذي بحوزتنا" (51)، "حق الأشياء هو حق بالحق المبين، فنحن على الحالة التي نحن عليها الآن ندرك حَقّاً وباطلاً في الأشياء، ومُحَقِّقها هو الله تعالى" (52). ويقول أخيراً "إذا اعتبرنا المعلومات كلها وجدنا الحق هو الذي أعطاها كونها كذلك من حق وباطل وموجود ومعدوم" (53).

وعن أسبقية مفهوم "الحق" يقول ابن البناء "الحق فوق طور العقل" (54). بل وثبتت هذه الأسبقية سواء انطلقنا من "الباطل" الذي يكون عندنا أو من "الحق" الذي يكون عندنا، فإن "كان الباطل فلا بد من حقيقة كونه باطلاً، فالحق معه هو الذي حقق كونه باطلاً" (55)، وإن كان الحق فهو "الحق الذي أحقّه الله [و] هو

(48) المرجع السابق، ص 94.

(49) المرجع السابق، ص 86.

(50) المرجع السابق، ص 85.

(51) المرجع السابق، ص 86.

(52) المرجع السابق، ص 93.

(53) المرجع السابق، ص 93.

(54) المرجع السابق، ص 86.

(55) المرجع السابق، ص 85.

الذي يناظر الباطل في الاعتبار، وهو الذي يقذف الله به على الباطل فيدمغه⁽⁵⁶⁾.

وعن التبعية المتعينة لمفهوم "الحق" يقرر ابن البناء أنه ينبغي أن نطلب الحق "من حيث هو شهيد على مشهود، فإذا وجدناه قائماً به حقَّ المشهود وسكنت النفس واستراح الضمير"⁽⁵⁷⁾، فإلى "الحق يسجد العقل ويسلم"⁽⁵⁸⁾.

"الحق" إذن نوعان أحدهما أصل والآخر فرع. والحق الأصلي هو الله تعالى وهو "الحق المطلق"، والحق الفرعي هو الحق الذي يكون لنا في بعض من مدركاتنا الذي يشهد له الحق المطلق والتالي تقيد به، إنه "الحق بتقييد". وهذا الحق المقيد صنفان، صنف برهاني، وصنف جدلي تناظري، وكلاهما واقعان تحت الحق المطلق ومفوضان إليه؛ المنطق بهمومه البرهانية والجدلية والتناظرية مفض إلى الحق المطلق توجّهاً إليه وتعلّقاً بفعله وبخطابه، توجّهاً وتعلّقاً لا ينفع فيهما إلا "الذكر الخالص بقوة الروح". هكذا تم الوصل إذن، عند ابن البناء المراكشي، بين اعتبارات المنطق واعتبارات الذكر؛ بل تم تقرير حقيقة افتقارنا الدائم إلى الحق سبحانه وتعالى بدليل إرادتنا الدائمة لأن نكون في أحكامنا وتقريراتنا مُحَقِّقِينَ لا مُبْطِلِينَ، وهو افتقار دائم بدوام وقوع البطلان لنا، فلا مطمع للإنسان أن يكون محقّقاً في جميع أحواله وأقواله، كما أنه بتميز "الحق" سبحانه وتعالى عنه لا بد وأن يكون "باطلاً":

"إنا لسنا بحق، فنحن باطل بلا شك،

فإذا كنا باطلاً فلا يمكننا الانسلاخ عن الباطل لأنه حقيقتنا،

ويمكننا التعلّق بالحق لأنّا به،

فللباطل تعلّق بالحق،

فالخلق كلهم متعلّقون بالحق"⁽⁵⁹⁾.

(56) المرجع السابق، ص 86.

(57) المرجع السابق، ص 85.

(58) المرجع السابق، ص 68.

(59) المرجع السابق، ص 87.

التدين بين الانتطاق المنطقي والاتّصاف الصوفي: حالة ابن عربي

تمثل هذه المساهمة محاولة أولية للوقوف على فكر ابن عربي الصوفي بالانطلاق من إيلاء الأسبقية لاستشكال مسائل المنهج في الفكر الإسلامي العربي القديم عامة والفكر الصوفي خاصة، وهي بذلك تكمل مساهمات لنا سابقة طغى فيها تدبر التراث الإسلامي-العربي بمنظار يُقدّم ويرجح النظر إلى وجوه وكيفيات بناء المعرفة على النظر إلى مواد ومحتويات ومضامين تلك المعرفة.

سننظر إلى فكر ابن عربي الصوفي كنموذج يشهد لتدين متميز تجسّدت به تبعية تدينية إسلامية عربية مخصوصة بخصوصية المنهجية التي اتبعت والطريقة التي طرقت والمسلك الذي سلك في توقيع هذه التبعية وتحقيقها. ويقتضي بيان هذا المسلك أو هذه الطريقة أو هذه المنهجية التصوفية الأكبرية، باعتبارها أحد وجوه توقيع التبعية التدينية الإسلامية، البحث في إمكانية تمييزها عن منهجيات أخرى تُدّين بها في المجتمع الإسلامي-العربي القديم. لنبدأ إذن بالوقوف على منهجيات التدين هذه، المنهجيات "العالمية" في التدين لا منهجيات "العوام" فيه.

إذا ما تركنا المنهجيات "الفلسفية" في التدين التي تأسست، في تمييزها للحكمة الإنسانية وتقديمها، على افتراض التوافق بين "الحكمة" و"الشريعة"، فيمكننا بصفة عامة أن نبرز منهجين معهودين عرفهما الفكر الإسلامي-العربي في تحقيق التبعية التدينية، منهج أسميه **منهج الانتطاق المنطقي**، ومنهج أسميه **منهج الانصاف الصوفي**. وقد قصدت من اختيار هاتين التسميتين التنبيه، أو على الأقل التلميح، لضرورة الربط من جهة بين "النطق" و"المنطق"⁽¹⁾، ومن جهة أخرى

(1) انظر: حمّو التّقاري، المشترك المنسي، خصوصاً الفصل المعنون بـ "النطق"، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، 11، مارس 2000، تطوان - المغرب، ص 31-19.

بين "الصفة" و"النصوف"، وهو ربط عادة ما يُغفل عنه.

إن المنهج الأول منهج "نتطق" فيه بالمنطق، سواء أكان منطقاً صناعياً أم منطقاً طبيعياً؛ ونقصد بالمنطق الصناعي المنطق الأرسطي والمنطق الرواقي اللذين نُقلا عن الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي العربي القديم، ونقصد بالمنطق الطبيعي النظر المنطقي الإسلامي العربي الذي ناهض المنطق الصناعي اليوناني راداً له وناقضاً له كما فعل تقي الدين أحمد بن تيمية في "ردّه على المنطقيين" وفي "نقضه للمنطق"؛ إن هذا "الردّ" وهذا "النقض" إنما هما استبدال منطق بمنطق، خروج من منطق عُذّ غير ملائم ولا مناسب، وهو "المنطق اليوناني"، إلى منطق عُذّ ملائماً ومناسباً وهو "المنطق الطبيعي" الذي لا يُقلل من قدر الأساليب الطبيعية والمتداولة في التبليغ وفي الاحتجاج والاستدلال.

إن انتطاقنا بالمنطقيات الطبيعية مثله مثل انتطاقنا بالمنطقيات الصناعية من جهة "الانتطاق" و"التقيد" و"الاعتقال" أو "التعقل". إن منهج الانتطاق المنطقي منهج تنقيد فيه بما سمي "أدلة عقول" أو "أوائل عقلية" أو ما نسميه اليوم بـ "الثوابت المنطقية" التي نعالج بها، أو التي نحتكم إليها في معالجتنا للمعطيات التي تعطى لنا أكانت معطيات دينية أم غيرها. وتمثل مختلف العلوم والمعارف الإسلامية العربية النظرية ميداناً دينيّ فيه، وخُضِعَ وانقيد لما عُذّ حقائق منطقية يُلتزم بها في الاستدلال والاستهداء في استثمار المعطيات التي أعطاها الوحي، خصوصاً الوحي المتعبد بتلاوته الذي تجمعه دُفناً المصحف الشريف، وفي التعاطي لهذه المعطيات هداية للذات وتديلاً لها (نظر الباحث المتفرد) أو تهادياً مع الغير وتداولاً معه (تناظر باحثين أو أكثر) سواء أكانت هذه المعطيات معطيات علمية إخبارية أم كانت معطيات عملية تكليفية. إن المعارف الإسلامية العربية النظرية أو العقلية تجتمع في كونها حاصل الانتطاق والتقيد بمنطقيات النظر والمناظرة في الأدلة الدينية والآراء المليّة بحثاً عن الصواب وتباحثاً للتصاوب.

أما المنهج الثاني فمنهج "نتصف" بسلوكه وطرقه بصفات من شأنها أن تظال أفعالنا وأخلاقنا وأحوالنا، صفات يُطلب الانصاف بها شرعاً ودينياً. وبإنجاز هذا الانصاف المطلوب يقع التدين والتبعية التدينية. ومعلوم أن للاتصاف وجهين: وجهاً تخلصياً يقتضي التخلص من اللامطلوب من الصفات ووجهاً تقمّصياً يقتضي

نقص المطلوب من الأوصاف. بذلك اكتسب نهج الاتصاف مسلكاً، لتوقيع التبعية الدنيوية، صوراً سُئيت اصطلاحاً صور التخلية والتحلية، التنقية والتزكية، المحو والملء، الفناء والبقاء... كما توخى منهج الاتصاف مسلكاً الانتهاء إلى الظفر بـ "الصفاء في الخلق" أو "الصفاء في القرب" من المعبود أو "الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد" أو "الكون مع الله بلا علاقة" مع غيره وسواه. وحصول المراد من نهج الاتصاف متوقف على حصول شروطه وأسبابه ووسائله؛ فقد تكون الوسيلة التي يتوسل بها للظفر بالمراد، أو على الأقل للاقتراب منه دون نيله، مجاهدة ومكابدة وعناء، أو ذكراً ووجداً وعملاً... أو غير ذلك من الأفعال والانفعالات. ويمثل التصوف الإسلامي، خصوصاً السني منه، الميدان الذي دُيّن فيه وخضع وانقيد لما غدّ ضوابط وقواعد يلتزم بها في التخلق والتحقيق المشروعين والشرعيين.

نستخلص مما سبق أن منهج الانتطاق المنطقي هو المنهج الذي أُعمل في بناء المعارف العقلية في الفكر الإسلامي العربي القديم، وأن منهج الاتصاف الصوفي هو المنهج الذي سلك في إرادة الاقتراب من الله عز وجل، محبة فيه، وشوقاً إليه، عبادة وعبودية وعبودة له. إن المنهج الأول منهج معرفي علمي بالتغليب؛ أما المنهج الثاني فهو منهج سلوكي عملي بالتغليب أيضاً. والمنهجان معاً باعتبارهما منهجين، يسكن أن يُردّا ويُرجعا إلى كيفيتين أو وجهين في "السعي"، بحيث يسوغ أن نعتبر الانتطاق المنطقي "سعيّاً بالأفكار" والاتصاف الصوفي "سعيّاً بالمقامات والأحوال". ويتأصيل مفهوم "الانتطاق" و"الاتصاف" على مفهوم "السعي"⁽²⁾ سترتب مسائل منهجية ومنطقية تكمن في الجواب عنها عناصر تُقرب من فهم طبيعة السعي الانتطافي وطبيعة السعي الاتصافي، السعي الانتطافي المسمّى "اجتهاداً نظرياً" والسعي الاتصافي المسمّى "مجاهدة سلوكية". ويمكن جمع هذه المسائل المنهجية والمنطقية في خمس:

1- مسألة ضوابط السعي الخارجية، اجتهاداً كان أم مجاهدة. إن السعي لا يمكن أن يكون إلا في مَسْعَى، ولا مَسْعَى إلا بوجود حدود خارجية له يُتَخَصَّنُ بها.

(2) انظر حمّو الثّقاري، في فلسفة المنطق: - من مفهوم "النظر" إلى مفهوم "السعي". ضمن أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2011، ص 29-64.

من الزئغ والضلال والتئيه والمُروق... لا بد إذن من طلب حصر هذه الضوابط والمراسم الخارجية باعتبارها موجهات للاجتهاد والمجاهدة.

2 - مسألة منطلقات السعي ومبادئه ومقدماته، اجتهاداً كان أم مجاهدة، فلا بد للسعي من منطلق يبتدىء به يكون مقدماً على السعي. لا بد إذن من طلب تعيين مبادئ الاجتهاد النظري ومبادئ المجاهدة السلوكية.

3 - مسألة نقلات السعي ومجيزاته، اجتهاداً كان أم مجاهدة. فما من سعي إلا وله محطات يجوزها ابتغاء الانتهاء إلى المطلوب والمراد من سعيه، إلا وله مقامات متتالية ينتقل عبرها، أو يعبرها، طلباً لما يؤمه من سعيه. لا بد إذن من إبراز مختلف هذه المحطات والمقامات وبيان تراتبها وتواليها من جهة تأديتها وإفضائها إلى المرغوب فيه من السعي مع بيان حُجَّيتها ومشروعيتها أيضاً.

4 - مسألة طبيعة نفاذ السعي، اجتهاداً كان أم مجاهدة. إن السعي حتى وإن كان صحيحاً في نقلاته قوياً في مقاماته لا يكون دائماً من طبيعة واحدة، إذ هناك سعي نافذ نفاذ ضرورة وقطع، وسعي نافذ نفاذ رجحان وغلبة على الظن، وسعي نافذ نفاذ تمكّن من المطلوب (التمكين)، وسعي نافذ نفاذ اقتراب بهذه الدرجة أو تلك من درجات الاقتراب... لا بد إذن من بيان قيمة السعي من حيث طبيعة نفاذه، سعي اجتهاد كان أم سعي مجاهدة، ولا يمكن هذا التقويم إلا بالتوفر على سُلَمٍ تقويمي لمختلف أنواع السعي من حيث طبيعة النفاذ فيها.

5 - مسألة طبيعة سلامة السعي عما يعارضه ويعترضه، اجتهاداً كان أم مجاهدة. إن الجهد المبذول في سعي الاجتهاد وفي سعي المجاهدة لا تصور له إلا بتصور وجود عوائق وموانع وحوائل وعوارض تعرض له وتعارضه وتعرّضه لتعوقه وتمنعه وتحول بينه وبين ما يسعى إليه. وهذه العوائق والموانع والحوائل والعوارض هي التي يبذل الجهد فيها، اجتهاداً ومجاهدة، لتخطيها وإسقاطها ورفعها وتجاوزها. لا بد إذن من بيان قيمة السعي من حيث الجهد الذي بذل في الانفصال عما اعترض سبيله وعارضه.

لهذا المسائل الخمس، في نظرنا، قيمة كبرى في البحث المستشكل لقضايا

المنهج في كل إنتاج معرفي وكل طريق سلوكي. ومن ثمة لا بد وأن نستحضرها في ذهننا حينما نتوخى الوقوف على فكر ابن عربي الصوفي، موضوع هذه المساهمة، بالانطلاق من إيلاء الأسبقية لاعتبارات المنهج على حساب اعتبارات المضمون والمحتوى.

ينتسب محيي الدين بن عربي، باعتباره عالماً وعاملاً، إلى السعي الاجتهادي النظري وإلى السعي المجاهدي السلوكي؛ ففيه اجتمع الانتطاق المنطقي بالاتصاف الصوفي... إن كان غنياً عن البيان إثبات انتساب الشيخ الأكبر إلى سعي المجاهدة السلوكية، وبالتالي إلى سعي الاتصاف الصوفي، فإن انتسابه إلى سعي الاجتهاد النظري، وبالتالي إلى سعي الانتطاق المنطقي، يَثْبُتُ بتفكيره وإنتاجه النظري ومناظراته ومراسلاته... فلا نظر ولا مناظرة ولا تفكير ولا ترسل إلا بالانتطاق. ولا يهم أكان الانتطاق بهذا المنطق أم ذاك، خصوصاً إن جَوَّزنا إمكان وجود أكثر من منطق، وهو ما نجَّوزه كما يجَّوزه أهل المنطق اليوم. بل إنَّ الشيخ الأكبر، كما يصرح بنفسه، "مُنْطَقٌ" و"مَقُولٌ" أَوْلَمْ يَقُولْ "فُصُوصُ الْحَكَمِ" وَيُنْطَقُ بِهَا! لقد نصر الشيخ الأكبر في مقدمة "فصوص الحكم" أنه تسلم هذا الكتاب من يد رسول الله صلعم الذي أمره بنشره وتبليغه في مُبَشِّرَةِ أُرِيهَا؛ فالرسول صلعم هو الذي أنطقه بهذه الفصوص. إن ابن عربي إذن كما يشهد على نفسه موضع تنطبق وتقييد؛ يقول في "فصوص الحكم":

"ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيِّدُ فتأيد. وقُبِدَ بالشرع المُحمدي المطهر فتقَبَّدَ وقيد؛ والتقييد كما نعلم لغة يحيل إلى الانتطاق من جهة وإلى الكتابة من جهة أخرى. لتساءل إذن عن معالم الانتطاق ومعالم الاتصاف في فكر ابن عربي مستثمرين مفهوم "السعي" الذي أرجعنا إليه كُلاً من الاجتهاد الانتطافي والمجاهدة الانصافية.

إن مفهوم "السعي" ليس مفهوماً غريباً عن المفاهيم التي دار حولها فكر ابن عربي الصوفي، بل إنه يمكن أن يعد من مفاهيمه النظرية المركزية. يتجلى ذلك من العناية التي أولاها إلى مفهوم "السفر" باعتباره توجهاً وعبوراً من... إلى... ومن استثماره لهذا المفهوم لأداء معانيه الصوفية والفلسفية التي لاحت له. يربط ابن عربي "السفر" بالقلب وبالفكر، أي بالاتصاف والانتطاق. يقول

الشيخ الأكبر في "كتاب اصطلاح الصوفية" مُعَرِّفًا السَّفَر: - "السَّفَر عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجُّه إلى الحقِّ تعالى بالذِّكْر... [الاتصاف]. والمسافر هو الذي سافر بفكره في المعقولات وهو الاعتبار، فعبر من العَدْوَة الدنيا إلى العدو القصى". والسفر دائم بدوام الحركة وما كان الوجود إلا بالحركة فهو مبدؤها، وبدوام الحركة يدوم السفر. إن الوجود، يقول ابن عربي، لا يمكن "أن يكون فيه سكون، لأنه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبداً في العالم العلوي والسفلي. والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية راثحة"؛ بل ويدخل في باب السفر الدائم "سياحة الكواكب في الأفلاك" و"حركات الأركان الأربعة"، و"التغيرات والاستحالات" و"سفر الأفكار" و"سفر الأنفاس"، و"سفر الأبصار"... (كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص3-4). وللسفر الإنساني مواطن ستة متتالية⁽³⁾ ثانيها هو الذي يقع فيه السفر الإنساني الدنيوي، وهو موطن و"محل التكليف والابتلاء والأعمال" أي موطن "الدنيا التي نحن فيها" (رسالة الأنوار، ص2-3). والسفر الإنساني سفر دائم لا توقف له؛ يقول ابن عربي في كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار: - فنحن "على الحقيقة لا نزال في سفر أبداً من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية انتح عليك منه طرائق آخر تزودت منه وانصرفت. فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلاً". (كتاب الإسفار...، ص4). السعي الإنساني الدنيوي إذن، اجتهاداً ومجاهدة، انتطاقاً واتصافاً، سعي مفتوح في مطالبه ومقاصده، وغاياته، لا نهاية له يقف عندها.

والسفر القلبي والسفر الفكري مثلهما مثل السفر الجسدي والبدني في البناء

(3) هذه المواطن الستة هي:

- 1- موطن "ألست بربكم"، وقد انفصلنا عنه.
- 2- موطن "الدنيا التي نحن الآن فيها".
- 3- موطن البرزخ الذي نصير إليه بعد الموت الأصغر والأكبر.
- 4- موطن الحشر.
- 5- موطن الجنة والنار.
- 6- موطن الكتيب خارج الجنة.

على "المشقة وشظف العيش والمحن والبلايات وركوب الأخطار والأهوال العظام"؛ وعليه لا بد من معين على السفر يحملنا ويعيننا وينجيننا؛ وهذا المعين سيكون بمثابة من يسافر بنا. سفرنا إذن نوعان سفر نبادر إليه بدون عون، وسفر يُسافر بنا فيه؛ وهذا الأخير هو الذي تكمن فيه النجاة. يقول الشيخ الأكبر: كل سفر "إلا وصاحبه فيه على خطر إلا أن يكون محمولاً، كالإسراء؛ فكل من سُوفِرَ به نُجِيَ وكل من سافر من غير أن يُسافر به فهو على خطر" (كتاب الإسفار... ص3). السعي الإنساني، القلبي والفكري والجسدي، يقتضي إذن، طلباً للنجاة، التنطق والاستعانة بالغير. وبدون هذا التنطق وهذه الاستعانة يقع الضلال اجتهداً أو مجاهدة.

بمفهوم "السفر" يتم عند ابن عربي تصنيف العباد إلى مشركين وضالّين ومؤمنين مهتدين وأنبياء وأولياء. يظهر ذلك من تشيبيه السفر إلى أنواع ثلاثة حين يكون متعلق السفر والسعي الله سبحانه وتعالى وهو الأمر الذي يقتضيه التدين كما رأينا:

1. النوع الأول من السفر هو "السفر إليه" سبحانه وتعالى. والمسافرون إليه ثلاثة:

1.1. المسافر المشرك والمجسم والمشبه،

2.1. المسافر الذي لم يتخلص من كل المخالفات وإن كان قد تخلص من الشرك والتجسيم والتشبيه (المؤمن العاصي)،

3.1. المسافر المعصوم والمحفوظ (الولي والنبّي والرسول...).

2. النوع الثاني من السفر هو "السفر فيه" سبحانه وتعالى. والمسافرون فيه اثنان:

1.2. المسافر الضالّ الذي لم يُسافر به وإنما سافر وهو معتد بفكره وعقله فقط (الفلاسفة)،

2.2. المسافر المهتدي وهو الذي سوفر به (الرسل والأنبياء والمصطفون من الأولياء...)،

3. النوع الثالث من السفر هو "السفر من عنده" سبحانه وتعالى، والمسافرون من عنده ثلاثة:

3.1. المسافر المطرود (إبليس وكل مشرك...).

3.2. المسافر غير المطرود الذي يسافر من حضرته حياء منها بما اقترفه من مخالفات (مثل 1-2)،

3.3. المسافر المجتبي والمصطفى كالذي أرسله سبحانه من عنده إلى الخلق وكرجوع الأولياء الوارثين العارفين من المشاهدة إلى عالم النفوس والملك والتدبير والناموس والسياسة (مثل 1-3) (كتاب الإسفار... ص 6-7).

يظهر مما سبق أن مفهوم "السفر إليه" يُحيل إلى مجالات علم الكلام والفقه والتصوف والولاية؛ ففي هذه المجالات يقع التوجه إلى الله تعالى توجهاً ذا مراتب ثلاث أعلاها مرتبة الولاية والنبوة وأنزلها مرتبة المتكلمين المجسمين والمشبهين ومعهم المشركون. أما مفهوم "السفر فيه"، باعتباره تفكيراً في الله، فيضيف الاحالة إلى مجال الآلهيات الفلسفية المبنية بناء عقلياً لا نقل فيه. أما مفهوم "السفر من عنده" فيحيل إلى أمرين أساسيين، أولهما أمر ذو طبيعة تدبيرية سياسية تتمثل في مسؤولية الرسل والأنبياء والأولياء تجاه الخلق، وثانيهما أمر ذو طبيعة تدبيرية مزكية تتمثل في مطالبة العبد بالرجوع إلى ذاته تدبراً وتزكية لها. إن كان الأمر الأول قد بان لنا بما سبق ذكره عن المسافر المجتبي والمصطفى فإن الأمر الثاني يحتاج إلى بيان.

يعد الشيخ الأكبر نزول القرآن الكريم داخلاً في باب السفر من عنده تعالى. وبالطبع السفري للقرآن الكريم تترتب حقيقتان عند ابن عربي، أولاهما أزلية القرآن الكريم ودوامه الأبدي، ثانيتهما الأول بليلة القدر التي نزل فيها القرآن إلى الدلالة على النفس الإنسانية النقية الخالصة وبالتالي إلى الدلالة على المخاطبة الإلهية الدائمة للإنسان⁽⁴⁾. يتبين ذلك من أن سفر القرآن الكريم هو "إنزال القرآن

(4) يقول الشيخ الأكبر عن هذه المخاطبة القرآنية: "اعلم يا أخي أن القرآن العزيز خاطبنا الحق به على طريقتين:

[1] منه آيات خاطبنا بها يعرّفنا بها بأحوال غيرنا، وما كان منهم، وإلى أين كان مبدؤنا، وإلى أين كان غايتنا...

[2] ومنه آيات خاطبنا بها لنخاطبه بها، وهي على قسمين:

الكريم"؛ وهذا الانزال "سَفَرٌ لا يزال أبداً ما دام متلوّاً بالألسنة سرّاً وعلانية، وليلة القدر باقية على الحقيقة، في حق العبد، هي نفسه إذا صفت وزكيت...". إن القرآن الكريم، يتابع ابن عربي، "يُنَزَّلُ عليك نجوماً منك، بكشف غطائك عنك، وقد رأيت ذلك من نفسي في بدء أمري... وسمعت ذلك من جماعة من أهل طريقنا أنهم يحفظون القرآن أو آيات منه من غير تعليم معلم بالتعلم المعتاد، ولكن يجده في قلبه، ينطق بلغته العربية المكتوبة في المصاحف وإن كان أعجمياً". (كتاب الإسفار...، ص 15-16)؛ وبهذا المعنى الأبدي والدائم للإنزال القرآني ينتهي الشيخ الأكبر إلى القول: "لو قال إنسان" أنزل علي القرآن" لم يكذب. فإن القرآن لا يزال يسافر إلى قلوب الحافظين له" (كتاب الإسفار...، ص 16).

السفر بأنواعه الثلاثة، السفر إلى الله والسفر في الله والسفر من عند الله، مفهوم أجراه ابن عربي كثيراً في فكره؛ ولعل أبرز مظهر لهذا الإجراء رسالته في "الإسراء إلى مقام الأسرى" التي يحكي فيها كيف سُوِّفِر به إلى الله تعالى. لقد توخى الشيخ الأكبر من هذه الرسالة، الموجهة أساساً للصوفية، "اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي" (رسالة الإسراء...، ص 2). إن هذه الرسالة بيان وكشف لـ "معارج أرواح الوارثين [ث الأولياء] وسنن النبيين والمرسلين" (رسالة الإسراء...، ص 2). إنها حديث في "القربة" التي تتحقق بها الولاية والنبوة. ولا يتناسب البيان والكشف والحديث الذي تتضمنه هذه الرسالة لا إلى علم العقل ولا إلى علم الأحوال وإنما إلى علوم الأسرار. إن العلوم عند ابن عربي "على ثلاث مراتب" كما يقول في الفتوحات المكية:

أولها علم العقل، وهذا العلم "كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر" (الفتوحات، ج 1، ص 31). علم العقل هنا يحيلنا إذن إلى ما سميناه بالعلوم الحاصلة عن طريق الانتطاق المنطقي.

* [1-2] خاطبنا بآيات لنخاطبه بها مخاطبة فعلية، مثل قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾ [الشور: 56].

[2-2] ومخاطبة لفظية مثل قوله تعالى ﴿وَأَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6] وأشباه ذلك؛ وليس القرآن يحتوي على غير هذا" (كتاب الجلال والجمال، ص 17).

ثانيتها علم الأحوال، وهذا العلم يكون علماً بما لا يُعلم بالدليل وإنما بالاتصاف والذوق، كعلمنا مثلاً بحلاوة العسل... إن الأحوال باعتبارها معلومات ومعارف "من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويدوقها" (الفتوحات، ج1، ص31). علم الأحوال هذا يحيلنا إذن إلى ما سميناه بالعلوم الحاصلة عن طريق الاتصاف الصوفي.

وثالثة المراتب علم الأسرار، وهو "العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح يختص به النبي والولي" (الفتوحات، ج1، ص31). علم الأسرار هنا يحيل إذن إلى علوم الأنبياء وعلوم الأولياء. وهي علوم كما يبدو متميزة، بهذه الدرجة أو تلك، عن العلوم المؤسسة على الانتطاق المنطقي وعن العلوم المستندة إلى الاتصاف الصوفي كما سنرى.

إن كان علم العقل مجالاً لأهل الانتطاق المنطقي، أي أهل النظر والاجتهاد، وكان علم الأحوال مجالاً لأهل الاتصاف الصوفي، أي أهل العمل والمجاهدة، فإن علم الأسرار أو الإسرار سيكون مجالاً لأهل الولاية والنبوة. وترتب على التمييز بين هذه المجالات الثلاثة وعلى إدراج ابن عربي حكايته عن رحلته من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي في مجال علم الأسرار، ادعاء ابن عربي وإقراره بالانتساب لفئة الأولياء الذين اختصهم الله واصطفاهم بما نفث فيهم من علوم الأسرار وأسرَّ بها إليهم. وبامتلاك المجتبي والمصطفى لعلوم الأسرار هذه يجتمع فيه الإدراك والاتصاف والإخبار. فبعلوم الأسرار هذه يصبح العالم بها مدركاً لما أدركه أهل النظر والاجتهاد وإن لم يسلك سبيلهم في إدراك ما أدرك، ويصبح مُتَّصِفاً بما اتصف به أهل العلم والمجاهدة وإن كان اتصافه أشرف من اتصاف أولئك، ويصبح أخيراً مخبراً بأخبار تكون موضع تصديق أو موضع تكذيب بحسب صدق المخبر وعصمته أو عدمها. يجتمع في العالم بالأسرار إذن العالم الناظر المدرك والعالم العامل المتصف والعالم المنبئ المخبر. والشاهد لثبوت هذا الاجتماع تمييز ابن عربي في علوم الأسرار بين أنواع ثلاثة:

- 1- "نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الأول [علم العقل].. لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم [علم الأسرار] أعطت ذلك"،
- 2- "ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني [علم الأحوال] لكن حاله أشرف"،

3- "ضرب من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب إلا أن يكون المخبر بها قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقول". (الفتوحات، ج 1، ص 31).

علم الأسرار إذن أعلى المراتب العلمية الثلاث، بل إنه ينطوي ويحوي ما تحته. إن العالم بعلم الأسرار، يقول الشيخ الأكبر، "يعلم العلوم كلها ويستغرقها... فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات، وما بقي إلا أن يكون المخبر به صادقاً عند السامعين له معصوماً، هذا شرطه عند العامة، وأما العاقل اللبيب الناصح نفسه فلا يرمي به، ولكن يقول هذا جائز عندي أن يكون صادقاً أو كذباً...". (الفتوحات، ج 1، ص 31). ولهذا الطابع الشمولي لعلم الأسرار المتمثل في استغراقه لجميع المعلومات وإحاطته المحتوية لها ثمن وكلفة، إن من جهة صاحبه العالم به أو من جهة المخاطب المعلم به. فمن الجهة الأولى يؤدي العالم بالأسرار كلفة صعوبة تبليغ هذه الأسرار إلى الغير، وهي كلفة الاكتفاء بركوب الطرق التمثيلية والشعرية في المخاطبة، ومن الجهة الثانية يعاني المخاطب بهذه الأسرار عناء الاجتهاد في فهم ما تشير إليه هذه المخاطبة التمثيلية والشعرية. يقول ابن عربي في أمر التعبير عن علم الأسرار وتبليغه إلى الغير: "كل علم إذا بسطته العبارة حُسِّنَ وفُهِمَ معناه أو قارب، وعَذَّبَ عند السامع الفهم... إلا علم الأسرار، فإنه إذا أخذته العبارة سُمِّجَ واعتاصر على الأفهام ذركه وخسُنَ، وربما مَجَّئَتِ العقول الضعيفة المتعصبة التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النظر والبحث؛ ولهذا صاحب العلم كثيراً ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية" (الفتوحات، ج 1، ص 33).

الحديث في الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي، أي في السعي إلى الله والسفر إليه، حديث ينتسب إلى علم الأسرار. وبهذا الانتساب يصبح هذا الحديث حديثاً تغلب وتطغى فيه، ضرورة، التمثيلات والتشبيهات والاستعارات والمجازات... وأشباه ذلك من طرق القول البلاغية والبيانية والخطابية ووجوهه الإشارية والرمزية والتخييلية والتصويرية. ولما كان ابن عربي عربي اللغة لزم، لفهمه وإدراك مرامي، الاعتداد بالبلاغة العربية، فهي مكنن التعرف على طرق القول ووجوهه غير "الحقيقية" في البيان والتبيين وفي الدلالة والتبليغ. ولا شك في أن مَنْ عَدِمَ هذه العُدَّة البلاغية العربية لن يكون إلا بمنأى عن مقاصد ومرامي

الشيخ الأكبر. ولما كان ابن عربي مسلم العقيدة، لزم، لفهم إشاراته ورموزه وصوره، الاعتداد أيضاً بالمضامين والأحكام العقدية المخبر بها في الكتاب والسنة أو المقضى بها من قبل من يُعَدُّ حُجَّةً عند ابن عربي من أهل الاجتهاد والمجاهدة. ولا شك أيضاً في أن تجاهل هذه المضامين العقدية الإسلامية يؤدي ختماً إلى الفصل بين الفكر الأكبري ومجاله التداولي العقدي الإسلامي، وهو فصل مرفوض ومردود. وعليه، فالنظر في حديث ابن عربي في الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي ينبغي أن يعتد، من جملة ما يعتد به⁽⁵⁾ باعتبارات لغوية بلاغية من جهة وباعتبارات عقدية دينية من جهة أخرى، إذ بهذه الاعتبارات تقترب من مرامي الشيخ الأكبر كما سنرى.

إن "الرحلة" المقصودة في "الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي" ينبغي أن تحمل على أنها "سلوك معرفة ذوق وتحقيق لا سلوك مسافة وطريق" (رسالة الإسراء...، ص3)؛ إنها "معراج أرواح لا معراج أشباح"، (رسالة الإسراء...، ص2). كما أن "الفتى"، الذي سيكون أول من يلقاه ابن عربي في "رحلته"، أي في "خروجه" من "بلاد الأندلس" إرادة لـ "بيت المقدس"، واسمه "عصام" فتى "روحاني زباني الصفات يومئ إليه بالالتفات". إن هذا "الفتى" مثَّلَ يمثل به ابن عربي للقرآن الكريم الذي يصبح ممثلاً له. وفي كل تمثيل لا بد من وجود وجه التماثل وإلا لم يستقم التمثيل؛ ووجه التماثل هذا هو "الاعتصام" ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا...﴾، ندركه بقرائن خارجية أو داخلية لأنه يبقى دائماً مضمراً ومطوياً في التمثيل. هكذا نكون أمام:

	المثل	الممثل له
"عصام"	"الاعتصام"	"القرآن"
	وجه التماثل	(كحبل يُعْتَصَمُ به)

(5) إذ تحضر عند ابن عربي مضامين إلهية فلسفية مع ما تعلق بها من تصورات فلكية وتنجيمية... كما سنرى.

تبدأ الرحلة إذن باعتبارها "سلوك معرفة ذوق وتحقيق" بلقاء "القرآن الكريم" الذي مثَّل له ابن عربي بلفظة "الفتى عصام".

إن كان قد تبَيَّن لنا وجه التماثل بين "عصام" و"القرآن" فينبغي أيضاً أن نتساءل عما الذي دفع الشيخ الأكبر لوصف "عصام" بوصف "الفتوة" فقال "الفتى عصام" ولم يقل "عصام" فقط. لإدراك هذا الدافع لا بد من التوقف عند لفظ "الفتوة" لغة واصطلاحاً، إذ هو من "المصطلحات الصوفية" (ما سميناه سابقاً بالقرائن الخارجية): برجعنا إلى "الرسالة القشيرية" مثلاً، نجد التعريف التالي "للفتوة": "أصل الفتوة أن يكون العبد دائماً في أمر غيره" (الرسالة...، ص226). لا تعلق للفتوة إذن بالسن، وإنما تتعلق بمعنى عام هو "خدمة الغير وإنفاعه وإفادته والإنعام عليه وإكرامه" وهذا المعنى العام هو الذي يوجد في صفة "الكرم" التي يوصف بها القرآن في قولنا "القرآن الكريم". إن كرم القرآن يتمثل في الفوائد التي نستفيد منها⁽⁶⁾. لدينا إذن:

المثل	الممثل له
"الفتى"	"الإنفَاع"
	وجه التماثل

وبإدماج التمثيلين السابقين نحصل على:

المثل	الممثل له
"الفتى عصام"	"الاعتصام النافع"
	"القرآن الكريم"

(6) يقول الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن الكريم: - "الكرم إذا وصف الله تعالى به فهو اسم لإحسانه وإنعامه المتظاهر... والإكرام والتكريم أن يوصل إلى الإنسان إكرام أي نفع لا يلحقه فيه فضاضة"، ص445-446.

إيماء الفتى عصام لابن عربي بالالتفات يعود إذن إلى مطالبته بالاستنفاع المعتصم فيه. لكن كيف يكون هذا الاستنفاع المعتصم فيه. يتمثل هذا الكون في البيت الشعري الذي خاطب به الفتى عصام ابن عربي حين قال له:

يا طالباً لطريق السرِّ تقصدهُ ارجع وراك ففيك السرُّ أجمعهُ

ومؤدى هذه المخاطبة الشعرية ألا خروج [من أرض الأندلس إلى بيت المقدس = رحلة جسدية] وإنما رجوع إلى الذات، ففيها يختزن السرّ المطلوب والمراد والمقصود. إن هذه الذات هي ما ينبغي الاعتصام به للارتفاع به، إننا هنا أمام مماثلة بين طلب الرجوع إلى القرآن الكريم وطلب الرجوع إلى الذات الإنسانية؛ وكأن القرآن الكريم يصبح، بعد أن كان ممثلاً له بعصام، مثلاً يُمثل للذات الإنسانية التي تصبح ممثلاً له. والمماثلة بين "القرآن" و"الإنسان" نظرية أكبرية، إذ ينضّ ابن عربي في "كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار" على ما يلي:

"الإنسان الكلي على الحقيقة هو القرآن العزيز، نزل من حضرة نفسه إلى حضرة موّخده، وهي الليلة المباركة لكونها غيباً [قارن بين "الغيب" و"الليل" المتضمن في معنى "الليلة"]، والسماء الدنيا حجاب العزة الأحمى الأدنى إليه، ثم جعل هناك فرقاناً يُنزل نجوماً بحسب الحقائق الإلهية، فإنها تعطي أحكاماً مختلفة، فيعرف الإنسان لذلك، فلا يزال على قلبه من ربّه نجوماً حتى يجتمع هناك ويترك الحجاب وراءه، فيزول عن الأين والكون ويغيب عن الغيب، فالقرآن المنزل حق، كما سماه الله حقاً، ولكل حق حقيقة [التعريف]، وحقيقة القرآن الإنسان" (الإسفار...، ص 17). بل إن الإنسان هو الذي يختزن السرّ الألهي، فقد "قبل الإنسان، لكمال تسويته، السرّ الألهي الذي لم يقبله غيره" (الإسفار...، ص 13).

يكمن الاعتصام النافع إذن في الرجوع إلى الذات. لكن هذا الرجوع لن يكون نافذاً إلا بتعدية ثلاثة عوائق، أو برفع ثلاثة حجب. أول هذه الحجب مكلل بما يسميه ابن عربي بالياقوت الأحمر وثانيها مكلل بالياقوت الأصفر وثالثها مكلل بالياقوت الأكهب. وهذه اليواقيت الثلاثة، باعتبارها حُجُباً وموانع، يستمدّها ابن عربي من المنظومة الاصطلاحية الصوفية لحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي. إن هذا الأخير، في "جواهر القرآن ودرره"، يجعل من هذه اليواقيت الثلاثة مكونات لما أسماه "الكبريت الأحمر" الذي به تنقلب "جواهر القلب من رزالة البهيمة وضلالة

الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها ليترقى القلب من أسفل السافلين إلى أعلى عليين"، مثله في ذلك مثل الكبريت الأحمر الذي به تنقلب "الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة، حتى ينقلب... الحجر ياقوتاً والنحاس ذهباً إبريزاً ليتوصل به إلى اللذات في الدنيا"، (جواهر القرآن ودرره، ص42). إن "الكبريت الأحمر" مصطلح صوفي يشار به إلى "معرفة الله تعالى" التي يهدينا إليها "القرآن الكريم". وهذه المعرفة ذات رتب ثلاث:

أعلاها رتبة معرفة الذات الإلهية، وقد سُميت الآيات القرآنية الهادية إلى هذه المعرفة، الآيات باعتبارها جواهر نفيسة، "الياقوت الأحمر".

ثم رتبة معرفة الصفات الإلهية، وقد سُميت الجواهر القرآنية التي تفيد هذه المعرفة "الياقوت الأكهب".

فرتبة معرفة الأفعال الإلهية، وقد سُميت الدرر القرآنية التي تدل على هذه المعرفة "الياقوت الأصفر".

وهذه اليواقيت القرآنية الثلاثة، الخمر والكُهب والصُفر، هي كما يقول أبو حامد الغزالي، "زبدة القرآن وقلبه ولبابه وسره" (جواهر القرآن...، ص15).

إن اليواقيت الثلاثة، إن كانت في أصلها عند الغزالي تشير إلى آيات قرآنية محصورة العدد، فإنها عند ابن عربي تشير إلى حجب نفسية تعيق رجوع الذات لنفسها، ومن ثمة ينبغي عدم الاقتصار على التوقف عندها وإنما ينبغي تجاوزها إلى ما تحجبه وتخفيه وتغيّبه. إن استمداد الشيخ الأكبر من حُجّة الإسلام يدل على أمرين ينبغي إبرازهما: أولهما تثبيت المماثلة بين "القرآن الكريم" و"الإنسان الكلّي" من خلال جعل "الكبريت الأحمر" مُجِيباً لا إلى القرآن الكريم كما هو الأمر عند أبي حامد وإنما إلى حجب نفسية إنسانية؛ ثانيهما إيماء ابن عربي بأن تصوّفه وإن كان يندرج في خط الغزالي التصوفي فإنه يتجاوزه ويتعداه إلى آفاق أعلى وأغوار أعمق لأنه استطاع أن ينفذ إلى ما يحجبه الكبريت الأحمر بيواقبته الثلاثة.

"الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي" باعتبارها سعيّاً أو سفرّاً تعود إلى:

- الاعتصام بالقرآن الكريم --، اعتصام بالذات ورجوع إليها.
 - الاعتصام بلب القرآن الكريم --، اعتصام بلب الذات.
 - ولا ينفذ إلى هذا اللب الذي تخفيه قشوره إلا برفع الحجب المكلمة باليوافيت الحمر والكهب والصفر، رفع حجب الأفعال والصفات والذات.
- ورفع الحجب إذن هو الخطوة الأولى والحاسمة في هذه الرحلة المعنوية القاصدة للوقوف في محراب الحضرة القدسية. وهذه الخطوة الأولى توفيقية إلهامية وليست لا اختيارية ولا ابتدارية. إنها تقتضي رسالة هادية يحملها رسول هاد يسافر ويسمى بالرسول إليه والمسافر به لهاديته وحمله إلى الوقوف على مراده. ويقتضي الحمل والإسفار أن يكون السحلول والمسافر به متأهباً ومستعداً قلباً وقالباً. وتأهبه واستعداده لأن يسافر به ويسمى به يتمثلان في صفاته العسلي ونقائه العلمي، في مشروعية انتصافه وفي مشروعية انتطاقه. يقول ابن عربي، بأسلوب تمثيلي بليغ، في هذه الخطوة الأولى من خطوات السعي والسفر التي أبرزنا بعض مقتضياتها المعنوية العامة:

"بينما أنا نائم
وسرّ وجودي متهجد قائم
جاءني رسول التوفيق
ليهديني سواء الطريق
ومعه براق الإخلاص
وعليه لبذ الفوز ولجام الإخلاص
فكشف عن سقف محلي
وأخذ في نقضي وحلي
وشق صدري بسكين "السكينة"
وقيل لي: "تأهب لارتقاء الرتبة المكيّنة".
وأخرج قلبي في منديل
لآمن من التبديل
وألقي في طست الرضا
بموارد القضا

ورُمِي منه حظُّ الشيطان
وغُيِّلَ بماء "إنَّ عبادي ليس لك عليهم سلطان"
ثم حُشِّيَ بحكم التوحيد
وإيمان التفريد
وجُعِلَ له خدم التسديد
وأعوان التأيد
ثم حُتِمَ عليه بخاتم الإصابة
وألحق بخير عصابة
ثم حَيِّطَ صدري...

ثم زَمَلَنِي بثوب المحبة
وامتطيت بُراق القربة
وأُسْرِيَ بي من حرم الأكوان
إلى قدس الجنان
فربطت البراق بحلابة بابه
ونزلت عن متنه

وركعت في محرابه " (رسالة الإسراء... ، ص 9-10).

إن هذا النص الأدبي البليغ ليس من شأنه أن يمتع القارئ أو المستمع فقط، وإنما من شأنه أيضاً أن يستدعي من مستفهمه التزود والاعتداد بأدوات بلاغية وفقهية وعقدية فضلاً عن القدرة الذهنية لإدراك المجوزات المعنوية للوصول أو الفصل بين المفاهيم التي تشير إليها الألفاظ المنتقاة في النص دون غيرها، وإلا امتنع على هذا المستفهم، أو على الأقل استعاص عليه الارتقاء من الاستمتاع بالنص إلى الاستدلال به لتبيين دعاوى وأحكام صاحبه الشيخ الأكبر. وتكفي هنا بعض التنبيهات التي استشارتها في ذهننا بعض "ألفاظ" النص الأكبري، منها:

"النوم" ← مفهوم مخصوص عند "الصوفية" لِيُنْحَثَ عنه إذن!

"التهجد والقيام" ← الفقه!

"لجام الإخلاص" ← سورة الإخلاص، فكيف تكون هذه السورة لجاماً؟!

"النقض والحل" ← مصطلحان في فن المناظرة وآداب البحث!

"الرتبة المكيّة" ← مفهوما "التلوين" و"التمكين" وهما من المصطلحات الصوفية! "إلقاء القلب في طست الرضا بمراد القضا" ← مسألة كلامية: "القضاء والقدر" واعتقاد ابن عربي عليها.

"زملني" ← ﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُ...﴾ الرسول صلعم! وبالتالي (الولاية)!

إن النص الأكبري السابق نموذج ساطع يشهد لحيوية الفكر الأكبري التي لم يدرك كنهها، قطعاً، لا الفيلسوف العربي الذي لم يتمرس بالتراث الفكري الإسلامي العربي بكل فضاءاته المعرفية المتكاملة والمتعاضدة، ولا المستشرق الأجنبي الذي لم يتذوق خصوبة اللغة العربية وغناها... من هنا كان الفكر الأكبري مستغلقاً عند أغلبنا ولن يفتح لنا إلا بمفاتيح قد تساهم هذه المقالة في اقتراح بعض مواد صنعها ونحتها.

بعد الخطوة الأولى والحاسمة السابقة التي انتهت بالركوع في "المحراب القدسي"، تنطلق الرحلة المعنوية من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي بإشرافات ومفارقات، إشراف على ما يسمو ويعلو، فمفارقة له للإشراف على الأسمى والأعلى منه، ليفارق فيما بعد للإشراف على ما يسمو الأسمى ويعلو الأعلى... وهكذا دواليك من سماء إلى سماء، ومن عالٍ إلى عالٍ، حتى الانتهاء إلى مآل يتحول فيه المسافر به وينتقل من موضع التوفيق والإلهام إلى وضع التخيير والتحرير، بحيث يصبح المسافر به مُخْتِيراً إما في التوقف وإما في مواصلة السفر المتسامي. يقول الشيخ الأكبر في هذه الخاتمة المفتوحة والمآل التحرري الذي آلت إليه الرحلة والذي يوحى بالمكانة التي يطمح ابن عربي لتبوئها، خاتمة رسالة الإسراء إلى مقام الأسرى:

"ثم قيل لي" قف ولا تبرح،

وإن أعطيت المفتاح فإن شئت فافتح

والحمد لله على ما منح

وصلّى الله على محمد الأغزّ الأصبح" (رسالة الإسراء...، ص 92).

وقد "فتح" الشيخ الأكبر فكانت "الفتوحات المكيّة"!!

تمثل رحلة ابن عربي من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي سعيًا مخصصاً، لا هو بالسعي الانتطاعي الاجتهادي ولا هو بالسعي الاتصافي المجاهدتي. إنه سعي متميز إن في خطوته الأولى الحاسمة أو في مآله المفتوح أو في ما توسطه من إشرافات ومفارقات. ولبيان خصوصية هذا السعي الأكبري وتميزه، ولبيان طابعه التصاعدي المتسامي، لا بد من الإمساك بالبنية العامة له التي لن يهم فيها موادها ومحتوياتها ومضامينها، إذ تبقى هذه المواد وهذه المحتويات وهذه المضامين ثانوية في المقاربة المنهجية التي التزمنا بها في البدء.

يمكن تقريب البنية العامة للسعي الأكبري بالشكل التالي:

بعد الرجوع إلى الذات واختراق يواقيتها الثلاثة

والتحليق ورؤية الفلك

[1] مفارقة الماء

التعريج إلى

[2] السماء الأولى ← رؤية النجوم ← 40 منزلاً منازل السالكين وينابيع

حكم المخلصين

استفتاح

[3] سماء الأجسام ← رؤية آدم وجميع الأنبياء.

طلب الحقيقة فالتعريج به إلى

[4] سماء النفوس ← مشاهدة المسيح فيوسف

[5] السماء الرابعة ← إدريس

[6] السماء الخامسة ← هارون

[7] سماء الكلام ← موسى

طلب الخلّة

[8] السماء السابعة ← إبراهيم

[9] سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى ←

الاختطاف فالانزال بـ

[10] كرسي الشفعية

امتطاء ظهور الرفارف والمرور بحضرات متعددة (300 حضرة) فالطيران إلى

[11] مناجاة "قَاب قَوْسَيْنِ"

[12] مناجاة "أَوْ أَدْنَى"

[13] مناجاة "اللُّوحُ الْأَعْلَى"

ركوب الفرس فـ

[14] الوقوف بحضرة الجرس

الرقى إلى

[15] حضرة أَوْحَى الوقوف في الحضرة القدسية ← هبة سِرِّ الْقَلَمِ وَالنُّونِ.

[16] مناجاة الْأُذُنِ بِالْأُذُنِ ← التضرُّع لِلسَّمْعِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَلِلْإِطْلَاقِ عَلَى مَا فِي الْحَضْرَةِ الْقَدْسِيَّةِ وَالْبُرُوزِ كَمُخْبِرٍ وَنَاهٍ وَأَمْرٍ ← الْوَلَايَةِ.

[17] فَتْحُ الْبَابِ وَرَفْعُ الْحِجَابِ ← "اسْتَمِعْ مَا أَوْرَدَهُ عَلَيْكَ . . ."

[1-17] مناجاة حضرة تَشْرِيفِ الْإِنْسَانِ

[2-17] مناجاة حضرة التَّقْدِيسِ وَالتَّنْزِيهِ

[3-17] مناجاة الْجَنَّةِ

[4-17] مناجاة التَّعْلِيمِ

[5-17] مناجاة أَسْرَارِ مَبَادِيءِ السُّورِ

[6-17] مناجاة جَوَامِعِ الْكَلِمِ - مناجاة السَّمْسِمَةِ

[7-17] مناجاة الدُّرَّةِ الْبَيْضَاءِ

[8-17] مناجاة إِمَارَاتِ

- [1-8-17] الإشارات الآدمية ← المخاطبة بلغة آدم
 [2-8-17] الإشارات الموسوية ← المخاطبة بلغة موسى
 [3-8-17] الإشارات العيسوية ← المخاطبة بلغة عيسى
 [4-8-17] الإشارات الإبراهيمية ← المخاطبة بلغة إبراهيم
 [5-8-17] الإشارات اليوسفية ← المخاطبة بلغة يوسف
 [6-8-17] الإشارات المحمدية ← المخاطبة بلغة محمد

[18] قف!

[19] "إن أعطيت المفتاح فإن شئت فافتح".

يتبين من البنية العامة للسعي الأكبري أنه سعي طيران وتحليق، سعي إسراء وتعريج، سعي اختطاف وإنزال. وقد تكون "الخفة" هي الوصف الملائم والمناسب لاستيفاء هذا النوع من السعي الطائر والمحلّق لا وصف "الثقل" أو "الثبات" أو "العقل" (بمعنى التقييد والشّد). وقد يكون "علو الهمة" هو الوصف الملائم والمناسب أيضاً لاستشراق الساعي للسامي والعالي من الآفاق لا وصف "بعد النظر".

لقد كان الفكر الأكبري فكراً "خفيفاً"، لا بالمعنى القدحي للخفة، وإنما بمعنى القدرة الفائقة على استشراق أرحب الآفاق والمجاز إليها بمختلف المجازات، المعهود منها وغير المعهود. وليس غريباً أن يكون الأسلوب الخطابي المناسب لخفة النظر هو الأسلوب المجازي الذي تَقِلُّ فيه الإثباتات والتقريرات، بالمعنى المنطقي واللغوي (ثبت في مكانه وقَرَّ في مكانه)، وتكثر فيه التلميحات والتلويحات. إن الأسلوب المجازي هو القمين وحده، دون الأسلوب "الحقيقي" - (الحقيقة في مقابل المجاز) - بإقدار صاحبه على الاسترسال في التجاوزات والتعليقات والتحليقات، فيجوز المستلب بهذا الأسلوب المجازي باللفظ الواحد من الدلالة به على المعهود من المعاني إلى الدلالة به على غير المعهود منها، معلقاً له بما لم يُؤْلَفْ تعلقه به، لا تسيباً وتحكماً وتشهياً، وإنما تسخييراً وتحكيماً واستثماراً لما تجود به الترابطات الموجودة بين ألفاظ اللغة الواحدة، أو اللغات الطبيعية الإنسانية المختلفة، إن من جهة شبكاتها الدلالية أو من جهة حقولها

الدلالية. إن الأسلوب الخطابي الملائم لخفة النظر الممتعة والمفيدة هو الأسلوب الذي ينظر ويفكر بما تتيحه اللغة الطبيعية - العربية في حالتنا - من إمكانيات الجمع بين الأشياء والتفريق بينها وترتيب بعضها على بعض، وذلك بصورة مفتوحة يمكن أن نسترسل معها بلا انتطاق ولا تقيد إلى درجة لا نستطيع فيها النطق بما أدركنا أو تقييد وكتابة ما بدا لنا كما وقع لكثير من المتصوفة!! والنظر الأكبري نموذج أمثل لهذا النظر الخفيف والمرح، العميق والسامي، المجدد والمؤسس، مثله في ذلك مثل النظر الفلسفي المرح عند نيتشه والنظر الفلسفي اللغوي الوجودي عند هايدغر في التفلسف الغربي المعاصر.

لم يكن الفكر الأكبري فكراً خفيفاً في طبيعته وفي اشتغاله، وإنما كان أيضاً فكراً مُثَقَّلًا من شأن الفكر المُثَقَّل والمُقيد في الإيصال إلى معرفة الله تعالى، وهو الفكر الذي نجده عند أصحاب "علم الرسوم" من الفلاسفة والمتكلمين؛ فهؤلاء لا يعرفون الله، ويظنون مأسورين بالأكوان، بل بهوامش الأكوان وحروفها. يقول ابن عربي في "كتاب التجليات": "ما من خلق إلا وله حال مع الله، فمنهم من يعرفه ومنهم من لا يعرفه، وأما علماء الرسوم فلا يعرفونه أبداً، فإن الحروف التي عنها أخذوا علومهم هي التي تحجبهم، وهي حضرتهم، وهم الذين هم على حرف [البامش]، ليس لهم رائحة من نفحات الجود، فإن مأخذهم من كون الحروف. ومعلومهم كون، فهم من الكون إلى الكون مترددون، بداية ونهاية، فكيف لهم بالوصول؟! وإن كان لهم أجر الاجتهاد والدرس، فالأجر كون أيضاً، فما زال من رق الكون ووثاق الحرف". (كتاب التجليات، ص 17). إن هؤلاء يسافرون فكرياً في الله تعالى، ولكن سفرهم سفر تيه وضلال؛ يقول ابن عربي: "وطائفة سافرت فيه [الله] بأفكارها وعقولها فضلت عن الطريق ولا بد، فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم، وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم" (كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص 7). لا يُعَوَّل على الفكر إذن في معرفة الله تعالى: "إن ما أنتجه الفكر من معرفة الله لا يُعَوَّل عليه" ("رسالة لا يُعَوَّل عليه"، ص 5). إن المعول عليه في معرفة الله إنما هو طريق الكشف والشهود: - "إن الحقائق لا تتجلى إلا بالكشف الرباني، وأما بهذه الأدلة التي بأيدي النظار فما تعطي إلا النزر اليسير، وقد ربما لا تحصل الثقة به [هذا النزر اليسير]، فللمعقول حدٌ تقف عنده لا تتعداه، وهذه الأمور وراء طوره، حُسْبُهُ فيها التسليم واللجوء إلى

الله حتى يلقيها فيه ضرورة أو يكشفها له عيناً" (كتاب أيام الشأن، ص5). ولا ينبغي أن نتعامل مع هذه الحقائق الإلهية المتجلية لأولياء الله كشفاً وشهوداً تعامللاً جدلياً وتناظرياً فنقبل ما يوافق نظرنا ونرد ما يخالفه؛ إن "طريق الكشف والشهود لا نحتمل المجادلة والرد على قائله، وحرمانه يعود على المنكر وصاحب الوجود مسعود بما حصل عليه" (كتاب الفناء في المشاهدة، ص8). ينبغي إذن الإيمان والتسليم بهذه الحقائق الإلهية التي يأتي بها الأولياء في كليتها مثلها في ذلك مثل الكتاب الذي ينبغي التصديق به كلاً لا جزءاً؛ يقول الشيخ الأكبر: - "لو كان صاحب الكتاب مؤمناً بكل كتابه ما ضل أبداً، ولكن آمن ببعض وكفر ببعض، فهو الكافر حقاً. قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضِ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾، وبهذه المتابة هم أصحاب علم الرسوم وأكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به من المواجهيد والأسرار التي شاهدها ووجدوها، فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم رده وأنكروه، وقالوا "هذا باطل لمخالفة دليلنا"، ولعل دليل هذا المسكين لم يكمل أركانه وهو يتخيل أنه كامل، فهلا سلّم هذا القول لصاحبه ولا يلزمه التصديق، فكان يجني ثمرة التسليم!" (كتاب الفناء في المشاهدة، ص7).

لا تعويل إذن على الفكر في معرفة الله تعالى، وإنما التعويل على "علو الهمة". لكن كيف يكون العاقل عالي الهمة؟ يقدم الشيخ الأكبر جملة من الوصايا العلمية و"العملية" يؤدي العمل بها إلى إعلاء همة العامل بها.

أول وصية علمية في إعلاء الهمة هي التحرر من قيود الفكر والعقل والدخول في المجاهدات والخلوات. يوصي ابن عربي عالي الهمة بأن "يسرح نفسه من سلطان فكره، فإن الفكر يُعْلَمُ مَأْخُذُهُ والحق المطلوب ليس كذلك، وأن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله، فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات... ويجلُّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة" (رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي، ص2)؛ بل "أهل

الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإن الأمر أعظم من أن يُقَفَّ فيه الفكرُ، فما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن ويسكن، فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذا، ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه" (رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي، ص3). لا سكون ولا راحة في النظر سبيلاً لمعرفة الله تعالى: - : "من المُحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح ولاسيما في معرفة الله تعالى، ومن المُحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فمالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلعم فتتال ما نال مَنْ آتاه الله رحمة وعلمه من لدنه علماً" (رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي، ص4).

من الوصايا العلمية الأخرى الوصية بالتقليل من طلب العلوم التي لا تنفع في الدار الآخرة، اللهم إلا أن تكون علوماً تمسُّ الحاجةَ الضرورية إليها. يقول الشيخ الأكبر "ينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في المُخَذَّات وتفاصيلها فيفوته حظه من ربه"، كما ينبغي له "أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة". فعلم الطب مثلاً لا يُحتاج إليه إلا في عالم الأسقام والأمراض، وعلم الهندسة لا يُحتاج إليه إلا في عالم المساحة... و"كذلك الاشتغال بكل علم تركته النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة، فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلا ما مست الحاجة الضرورية إليه. وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث ينتقل، وليس ذلك إلا علمان خاصة، العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة وما تقتضيه مقاماتها، حتى يمشي فيها كمشيهِ في منزله فلا ينكر شيئاً أصلاً... فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريقة المشروطة" (رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي، ص6-7).

من الوصايا العلمية لإعلاء الهمة أيضاً، التحذير من سلطة الخيال والتنبيه إلى وجوب الاحتراز منه حين يقع الكشف والمشاهدة: - "ينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقّيه عن هذا من عالم الخيال، وهي الأنوار المتجسدة الدالة على معانٍ

وراءها، فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية، كـ "العلم" في صورة "اللبن"، و"القرآن" في صورة "الحبل"، و"الدين" في صورة "القيد" (رسالة إلى محمد بن عمر الخطيب الرازي، ص2-3).

أما الوصايا العملية التي تعلقو بها الهمة فكلها داخلية في باب المجاهدة والرياضة الممهدة والموطئة للتهيؤ لحصول الكشف والمشاهدة. من هذه الوصايا يمكن التنصيص على ما يلي:

- (1) "أول باب السلوك... طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك" (رسالة الأنوار، ص6).
- (2) "عليك بالرياضة [وهي]... تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى" (رسالة الأنوار، ص5).
- (3) "إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه بترك الوسائط والأنس به لا يصح لك ذلك وفي قلبك رُبانية لغيره" (رسالة الأنوار، ص4).
- (4) "لا بد لك من العزلة عن الناس وإيثار الخلوة عن الملاء، فإنه على قدر بُعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً" (رسالة الأنوار، ص4-5).
- (5) "اللَّهُ اللَّهُ لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم..."
- [ف] إن كان وهمك حاكماً عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على يدي شيخ مميز عارف،
- [و] إن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تبال" (رسالة الأنوار، ص5).

(6) مع خلوتك وعزلتك "احذر الخلق عن قصدهم إليك وإقبالهم عليك، فإن من اعتزل عن الناس لم يفتح بابه لقصد الناس إليه، فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم؛ وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم وإنما المراد أن لا يكون قلبك ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون به من فضول الكلام، فلا يصفو القلب من هذيان العالم؛ فكل من اعتزل في بيته وفتح باب قصد الناس

إليه فإنه طالب رياسة وجاه، مطرود عن باب الله تعالى، والهلاك إلى مثل هذا أقرب من شرك نعله، فالله الله تحفظ من تليس النفس في هذا المقام، فإن أكثر الناس هلكوا فيه" (رسالة الأنوار، ص5-6).

(7) "اشتغل بذكر الله تعالى بأي نوع شئت من الأذكار، وأعلاها الاسم وهو قولك "الله الله الله" لا تزيد عليه شيئاً" (رسالة الأنوار، ص6).

(8) "تحفظ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغلك عن الذكر، وفرق وميز، بين الواردات الروحانية الملكية والواردات الروحانية النارية الشيطانية مما تجده في نفسك عند انقضاء الوارد. والمعيار في ذلك "ان الوارد إذا كان ملكياً فإنه يعقبه برد ولذة لا تجد ألماً ولا تتغير لك صورة، ويترك علماً، وإذا كان شيطانياً فإنه يعقبه تهريس في الأعضاء وألم وكرب وحيرة، ويترك تخبيطاً، فتتحفظ... ولا تزال ذاكرة حتى يُفرغ الله عن قلبك وهو المطلوب" (رسالة الأنوار، ص6-7).

(9) "تحفظ في غذائك واجتهد أن يكون دسماً، ولكن من غير حيوان، فإنه أحسن؛ واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط" (رسالة الأنوار، ص6).

(10) أما المشروبات فـ "اشرب الماء منها، وإن لم يكن فيها ماء فاشرب اللبن، وإن جمعت بينهما فحسن، وكذلك العسل. وتحفظ من شرب الخمر إلا أن يكون ممزوجاً بماء المطر، فإن كان بماء الأنهار والعيون فلا سبيل إلى شربه" (رسالة الأنوار، ص8).

(11) "الزم طريق اعتدال المزاج، فإن المزاج إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل، فإذا كان الوارد هو الذي يعطي الانحراف فذلك هو المطلوب" (رسالة الأنوار، ص6).

(12) "لا تستفسر واحذر أن تقول "ماذا؟"، فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله "ليس كمثله شيء"؛ فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك ويقول لك "أنا الله" فقل "سبحان الله أنت بالله"؛ واحفظ صورة ما رأيت وأله عنها واشتغل بالذكر دائماً، هذا عقد واحد. والعقد الثاني أن لا تطلب منه في خلواتك سواه، ولا تعلق الهمة بغيره، ولو عرض عليك كل ما في الكون فخذ بأدب ولا تقف عنده، وصمم على طلبك، فإنه يتليك... بما

يعرضه عليك، فأول ما يفتح عليك أن أعطاك الأمر على الترتيب ما أقوله لك وهو كشفك عالم الحس الغائب عنه [الغائب عن الحس]، فلا تحجبك الجدران ولا الظلمات عما يفعله الخلق في بيوتهم، إلا أنه يجب عليك التحفظ أن تكشف سر أحد عند أحد إذا أطلعك الله عليه، فإن بُحت به وقلت هذا زانٍ وهذا شارب وهذا يغتاب فأنهم نفسك، فإن الشيطان قد دخل عليك، فتحقق بالاسم الستار، وإن جاءك ذلك الشخص فالفقه على ما بينك وبينه على الستر، وأوصه أن يستحيي من الله ولا يتعدى حدود الله، والله عن هذا الكشف جهد طاقتك واشتغل بالذكر " (رسالة الأنوار، ص7).

13) عليك أن تميز بين الكشف الحسي والكشف الخيالي. والمحك في هذا التمييز أنك "إذا رأيت [مثلاً] صورة شخص أو فعلاً من أفعال الخلق أن تغلق عينيك، فإن بقي لك الكشف فهو في خيالك، وإن غاب عنك فإن الإدراك يعلق به في الموضع الذي رأيته فيه، ثم إذا لهيت عنه واشتغلت بالذكر انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي فتنزل عليك المعاني العقلية في الصورة الحسية، وهو تنزل صعب... فإن علم ما أريد بتلك الصورة لا يعرفه إلا نبي أو من شاء الله من الصديقين، فلا تشتغل به " (رسالة الأنوار، ص8).

14) اجتهد لتحصيل مقام "الولاية العظمى والدائرة المحيطة الكبرى". ويقع تحصيل هذا المقام للصوفية بشرائط وعلامات يقول فيها الشيخ الأكبر مخاطباً هؤلاء: - "إذا قمتم بشرائط الخلوة كما ذكرناها في "كتاب الخلوة" ورُفِعَتْ لكم أعلام المشاهد، وقطعتموها، وشاهدتم، وعايتم، واطلعتهم، ونزهتم، ووقفتم المواقف المقدسة، وقبلتم العوارف العرفانية، فأنتم من أهل الولاية العظمى والدائرة المحيطة، الكبرى"، وإذا وصلتكم إلى هذا المقام "لا تسلطوا في التحكم في العالم بالهمم، أو بالصورة الظاهرة إن كانت لكم قوة سلطان أصلاً، لعلو المقام الذي أنتم عليه... فالله الله لا تُنفذوا حكماً، ولا تتعدوا حدّاً من الحدود المعلومة عند أهل الرسوم؛ وإن اختلفوا في ذلك وحرّم الواحد عين ما حلله الآخر، فلا تقلد هذا الرسمي في شيء من ذلك ولا تخالفه، واعمل ما توجّه عليك في وقتك مما فيه سلامتك، واشتغل بنفسك شغلاً كلياً، واهرب إلى محل إجماعهم، وإن لم تجد إجماعاً فكن مع أكثرهم، فإن لم تجد كثرة فكن مع أصحاب الحديث في تلك المسألة

المطلوبة - وَقُلْ أَنْ يَحْتَاجَ أَهْلُ الطَّرِيقِ إِلَى مِثْلِ هَذَا لَأَنَّهُمْ قَدْ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا فَقُلْتُ أفعالهم فقل الحكم عليهم - . فإذا بدت لكم وفقكم الله حضرة الأحكام وتنزلات الشرائع، ورأيتم خازنها جبريل عليه السلام، فذلك أول إعلام تحصيل هذا المقام، فإن مَدَّ بين يديك هذا اللوح الذي يتضمن الأحكام، فستعابن الأوضاع والشرائع الحكمية والنبوية، وستعابن الأعصار والأماكن، وستعابن الأحوال، وستعابن توجه هذه الأحكام على الأحوال لقيامها بالأشخاص، فينفذ الحكم في الشخص للحال لا لعينه، فاحفظ ما تراه. واعلم أن جبريل لا ينزل على غير رسول بوحى أبداً، ولا ينسخ شريعة فتعمل هناك في وسيلة ورقيقة تكون من ذلك اللوح إلى قلبك إن أردت تحصيل هذا المقام، فستجد صورة جبريل، وما هي بجبريل، وهي مختصة بالأولياء فانظر إليها، فإن رأيته ناظرة إليك فاعلم أنك منهم [الأولياء]، وإن لم ترها ناظرة إليك فاعلم أنك غير مراد لذلك المقام، فتأدب وانصرف، وكن من الأولياء الذين ما لهم تصريف... " (كتاب القربة، ص 7-8).

إن الوصايا الموجهة للعاقل عالي الهمة، علمية كانت أم عملية، تؤول في النهاية إلى بيان طريق تحصيل مقام الولاية، مقام الأولياء الذين لهم تصريف أو مقام الأولياء الذين ليس لهم تصريف؛ وهو طريق يسلك بتحرير النظر من سلطان الفكر وتخفيفه من جهة وبالدخول من جهة أخرى في المجاهدة والرياضة بشروطها المختلفة ليقع بعد ذلك الكشف الإلهي: - "إن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية" (الفتوحات المكية، ج 1، ص 31). التصوف الأكبري إذن بيان لمراسم الطريق الموصل إلى الله؛ طريق فيه شُعَبُ أربع، "شعبة البواعث" و"شعبة الدواعي" و"شعبة الأخلاق" و"شعبة الحقائق" وهي المقصود من سلوك الطريق؛ والأصل في الانخراط في هذه الشُعَبِ الأربع الحق الذي لله على عباده، إذ حَقُّه تعالى عليهم "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"؛ وبهذا الأصل تكون للعبد دواعٍ خمسة تدعوه إلى التوجه إلى الله تعالى من أجل معرفته، وهي: "نقر الخاطر" و"الإرادة" و"العزم" و"الهمة" وأخيراً "النية". وبواعث هذه الدواعي أمور ثلاثة، رغبة أو رهبة أو تعظيم؛ والرغبة في الله رغبان، رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة؛ كما أن الرهبة من الله رهبتان،

رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب. وبهذه الدواعي وبواعثها يحصل التخلق بأخلاق أكانت أخلاقاً متعديّة بمنفعة، أم أخلاقاً متعديّة بدفع مضرّة، أم أخلاقاً غير متعديّة كالورع والزهد، أم أخلاقاً مشتركة كالصبر على الأذى من الخلق... وبعد التخلّق يحصل التحقّق بحقائق أربع، حقائق ترجع إلى الذات المقدسة، وهي الحقائق الذاتية، وهي "كل مشهد يقيمك الحق فيه من غير تشبيه ولا تكييف، لا نسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة"، وحقائق ترجع إلى الصفات المُنزّهة، وهي الحقائق الصفاتية، وهي "كل مشهد يقيمك الحق فيه تطلع منه على معرفة كونه سبحانه عالماً قادراً... إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتمائلة"، وحقائق ترجع إلى الأفعال، وهي الحقائق الفعلية، وهي "كل مشهد يقيمك فيه تطلع فيه على معرفة" كُنْ "وتعلق القدرة بالمقدور بضرب خاص"، وأخيراً حقائق ترجع إلى المفعولات، وهي الأكوان والمكونات، وهذه الحقائق هي الحقائق الكونية والتي هي "كل مشهد يقيمك الحق فيه تطلع منه على معرفة الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال" (الفتوحات المكية، ج1، ص33-34) وذلك في مراتب ثلاث مراتب سُفلية وهي خاصة بالمحسوسات، ومراتب بَرَزْجِيّة وهي خاصة بالمخيّلات، ومراتب عُلوِيّة وهي خاصة بالمعقولات. إن المشاهد التحقيقية التي يُطْلَعُ فيها على الحقائق الذاتية والحقائق الصفاتية والحقائق الفعلية والحقائق الكونية والأخلاق المتخلق بها مع الدواعي والبواعث إلى معرفة الله، إن جميع ذلك هو ما يُسمّيه الشيخ الأكبر بالأحوال والمقامات، "فالمقام منها كل صفة يجب الرسوخ فيها ولا يصح التنقل عنها كالتوبة؛ والحال منها كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت كالسكر والغيبة"... إلخ (الفتوحات المكية، ج1، ص34).

التصوّف الأكبري إذن وإن كان تصوّفاً اتصافياً فإنه أيضاً تصوف معرفي؛ فبالانصاف الذي يتخلق فيه المتصف المتصوف يؤم طلب التحقّق والاطلاع على حقائق راجعة إلى ذات الله تعالى أو صفاته أو أفعاله أو مفعولاته؛ وهذا الاطلاع لا يحصل إلا بعلو الهمة وبتقديم التخلق من خلال المجاهدة والخلة والرياضة على مقتضى شروطها المحددة، فيحصل التأهب والاستعداد والتهيؤ لتلقي وتقبّل المعارف الربّانية. ويُسْتَوْفَى التلقي والتقبّل العرفاني حين يتمّ الوصول إلى مقام "الولاية". والتصوف الأكبري وإن كان تصوّفاً انتطاقياً فإن ما ينتطق به ليس هو ما

يوصل إليه الفكر المنطقي الصارم والدقيق وإنما ما يهبه الله تعالى وما يلقيه في قلب المتصوف من حقائق ومعارف بعد دخوله في السلوك إليه والاقتراب منه بوجه مشروع. وهذه الحقائق والمعارف الربانية التي تُنطق المتصف الواصل والتمكن معارف كشفية وإلهامية ووجدية وذوقية لا يمكن أن تبلغ إلى الغير، غير الواصل إلى مقام التمكين، إلا بطريق التخيل، أي بطريق صَبِّ "المعاني العقلية" التي تُستفاد من هذه الحقائق والمعارف الربانية في قوالب حسية أو "صور" تُقرب من إدراكها. ولقد رأينا سابقاً كيف أدى ابن عربي معنوية "المطالبة بالاعتصام بالقرآن الكريم" بالصورة الحسية والمتمثلة في "منادة الفتى عصام بالالتفات إليه"، ورأينا أيضاً أن الأصل الذي مكّن ابن عربي من إنجاز هذا التبليغ التخيلي والتصويري كامن في المماثلة التي أقامها بين "القرآن" و"عصام" من جهة، و"الكرم" و"الفتوة" من جهة أخرى.

يترتب على ما سبق أن الفكر الصوفي الأكبري، خصوصاً في جانبه التخيلي، ما هو إلا بنية سطحية إخبارية تُخفي وراءها بنية عميقة إنشائية، يسترسل، بخفة نظرية وعُلُوّ همة، في استثمار وجوه التماثل والاختلاف بين الألفاظ والمفاهيم. وأعتقد أن فهم الفكر الأكبري يتوقف على الوقوف على هذه البنية العميقة الإنشائية وعلى الإمساك بها، وإلا فلن يفهم الشيخ الأكبر، بل وقد يُستهجن ويُستفح عقدياً كما وقع ذلك فعلاً حين اتهم في دينه من لدن ابن تيمية مثلاً الذي يقول عنه: - "إن ابن عربي وأمثاله، وإن ادعوا أنهم من الصوفية، فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة، ليسوا من صوفية أهل العلم، فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة" (مجموع الفتاوى، ج 11، ص 233). الأقوال الخبرية الواردة في فكر ابن عربي إذن، هي في جوهرها "أقوال إنشائية"؛ وبطابعها الإنشائي لن يهتم في هذه الأقوال تقويمها بالصدق أو الكذب، لأن "التصديق" و"التكذيب" يتعلقان بالأقوال الخبرية دون غيرها؛ إن ما يهتم في "الأقوال الإنشائية" هو تقويمها بقيمتي "الاستحسان" أو "الاستهجان"، وبهذا تدخل الأقوال الأكبرية الإنشائية، من حيث انتسابها المعرفي، في الجنس الخطابي الأدبي (Le genre laudatif ou épideictique) من أجناس الخطابة الثلاثة المعروفة، وهي الجنس القضائي Le genre Juridique والجنس الاستشاري Le genre délibératif والجنس الاستحساني الأدبي.

من نماذج الأقوال الأكبرية "الإنشائية" التي لا يمكن إلا أن تُستقبح إن
اعتبرت أقوالاً "خبرية"، ما ورد في "رسالة الإسراء إلى مقام الأسرى" في مناجاة
"الدرة البيضاء" حيث ناجى الله تعالى ابن عربي بالقول:

"عندي دُرّة عذراء،

غضة بيضاء،

أبرزتها من قعر بحر ذاتي،

ما عُرِفَتْ قط صفةً من صفاتي،

ثم خبأتها في سواد العين،

وما عَرَفَتْ الوصل ولا البين،

غيرة من أن تنال أن تُشْتَهَى...

فلما جَذَبْتُكَ إلى عناية القدم السابقة،

ورُقْتُ بك إلى جوامع الكلم الصادقة،...

وأدْخَلْتُكَ محلي،

وَجَبَّ عَلَيَّ قراك...

وهذه بين يديك موائد الأقصا،

فتناول منها إحصاء ما لا يُحصى،

فكل من طعام الذات بالذات...

أنكحتك درة بيضاء،

فردانية عذراء،

لم يطمثها إنس ولا جان،

ولا أذهان ولا أعيان،

ولا شاهدها علم ولا عيان...

اسمها في غيب الأحد

"نعمى الخلد"

و"رحمى الأبد"،

فادخل بخير عروس

قبة التقديس،

فهذه البكر الصهباء

واللُجّة العمياء،
 خذها من غير مهر عملي
 ولا أجر نبوي.
 [قلت أي ابن عربي]
 فافتضضتها في مجلس سرّ غيب ذاته بسرّ الوهم اليثربي،
 فإذا بها مهرة النبي،
 فتبّت فرحاً،
 وسحبت ذيلي مرحاً،
 وقرأت "إني أنا الله لا إله أنا فاعبدون"،
 فخرّت غوامض الأسرار ساجدات،
 وقامت صفات الصمدية متعجّجات،
 فصخ لي في ذلك الإفلاس
 المقام الذي نبه عليه قوله عزّ وجلّ ملك الناس". (رسالة الإسراء...،
 ص 81-82).

إن الفكرة المحورية في هذه "المناجاة" الواردة في أسلوب أدبي مسجع هي تكريم الإله على ابن عربي بإنكاحه "الدرة العذراء البيضاء"، التي سيجامعها ابن عربي، وبهذا "الجماع" و"النكاح" ستخرّ لابن عربي "غوامض الأسرار" وتصبح في متناوله.

إن "الدرة البيضاء"، عند ابن عربي، مصطلح صوفي يعني "العقل الأول". يقول الشيخ الأكبر في كتاب اصطلاح الصوفية: "الدرة البيضاء... العقل الأول" (كتاب اصطلاح الصوفية. ص 12). وعليه فمذكوح ابن عربي سيكون هو "العقل الأول"، أي أن "النكاح" المذكور في هذه المناجاة مثل يمثل به ابن عربي لاتصاله بالعقل الأول. لكن لِمَ مثّل للاتصال بالنكاح والجماع؟ لأن المقصود من الاتصال، مثله مثل النكاح، هو ما يتولد منه وينتج عنه؛ إن "النتيجة" أو "النتاج"، لغة هو ما تضعه الشاة أو الناقة وتلده. إن الاتصال بالعقل الأول، باعتباره نكاحاً يقتضي نتاجاً ونواتج ومواليد، وهذا النتاج أو النتائج أو المواليد، هي الحقائق التي "استنتجها" ابن عربي بفعل اتصاله بالعقل الأول وهي ما "سيخرّ"

له من غوامض الأسرار"! إن ابن عربي ينظر إلى "الاستنتاج المنطقي"، نظرة "جنسية" و"إيلاجية"! نموذج الاستنتاج المنطقي عنده هو القياس المنطقي ذو المقدمتين الكبرى والصغرى، وذو الحدود الثلاثة، الأكبر والأصغر والأوسط، و"الحد الأوسط" عنده هو "الواحد الفرد". ولما كان لا إنتاج في القياس إلا بوجود الحد الأوسط وكان هذا الحد الأوسط هو "الواحد الفرد" سيقدر ابن عربي، في "كتاب الألف"، "أن النتاج، الذي هو ظهور أعيان الموجودات، لا يصح إلا بالواحد الفرد لا بالواحد غير الفرد" (كتاب الألف، ص 11). "الفردية" إذن هي السبب في الإنتاج. وهذه "الفردية" جماع. يقول الشيخ الأكبر في "كتاب الميم والواو والنون"، مماثلاً الجماع الحاصل بين الذكر والأنثى بواسطة النكاح والاقتران الحاصل بين الحد الأكبر والحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط:

"إن جميع النتائج لا تكون إلا عن "الفردية"، ألا ترى إلى المقدمتين عند المنطقي مركبة من ثلاثة، يتكرر الواحد في المقدمتين فتظهر أربعة وهي ثلاثة، ولولا هذا الواحد الذي أعطى "الفردية" لهذين الإثنين ما صح نتاج أصلاً. وكذلك الذكر والأنثى لا ينتجان أصلاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية" (كتاب الميم والواو والنون، ص 3-4).

حكاية الاتصال بالذرة البيضاء إذن حكاية اتصال بالعقل الأول. وحكاية الاتصال بالعقل الأول حكاية وصال معه. والمعقولات والحقائق التي ستكشف هي مفعولات هذا الوصال ونتاجه ومواليده وهي "غوامض الأسرار" التي يخبر بها ابن عربي في تصوفه. حكاية الاتصال بالذرة البيضاء إذن تحيل، بأسلوب أدبي إنشائي، إلى الإلهيات الفلسفية عامة ونظرية الفيض خاصة. ومعلوم أن هذه النظرية ترى أن "العقل الأول" (الذرة البيضاء) هو أول من صدر عن الله تعالى ("عندي ذرة عذراء، غضة بيضاء، أبرزتها من قعر بحر ذاتي")، وعن هذا "العقل الأول" صدر كل ما دونه من العقول حتى "العقل العاشر الفعال" ... ولقد تنبه شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية إلى هذه "الأصول الفيضية" الفلسفية في تصوف الشيخ الأكبر حين نسب إلى المتصوفة الفلاسفة اعتقادهم بأنهم "يأخذون عن الله بلا وساطة [بدون حاجة إلى النبي] كابن عربي ... [الذي] قال إنه يأخذ من "المعدن" الذي أخذ منه "المَلَك" الذي يوحى به إلى الرسول. و"المعدن" عنده

هو "العقل"، و"المَلَك" هو "الخيال" و"الخيال" تابع "للعقل"، وهو يزعمه يأخذ عن الذي هو أصل "الخيال" والرسول يأخذ عن "الخيال"، فلهذا صار [ابن عربي] عند نفسه فوق النبي " (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 233).

نستخلص مما سبق أن التصوف الأكبري سعي تديني متميز، لا هو بالسعي الانتطافي المنطقي، ولا هو بالسعي الانصافي الصوفي، إنه سعي منكفيء على الذات وراجع إليها؛ انكفاء ورجوعاً لا تعويل فيهما على الفكر والنظر وإنما هو تعويل على "علو الهمة" بشروطه "العلمية" وشروطه "العملية"، وذلك كله لتحصيل مقام "الولاية العظمى" بالتوسط بالمنكشف والمشهود من الحقائق والمعارف العرفانية الأسرارية التي ينطوي عليها علم الأسرار "المحيط الحاوي على جميع المعلومات" والمستغرق لها؛ وبتحصيل مقام "الولاية العظمى" يفتح الباب لتحصيل مقام تدبير شؤون الخلق. وبهذا المقام الأخير يكون "الولي" وارث "النبي" "من كل الوجوه". التصوف الأكبري إذن طموح لورثة النبوة بكل مسؤولياتها الدينية والدنيوية أكثر من كونه اجتهاداً لفهم ما أتت به النبوة لاتباعه علماً وعملاً وأكثر من كونه مجاهدة في تصفية الأفعال والأخلاق والأحوال. من هنا تميز التدين الأكبري عن تدين الانتطاق وتدين الانصاف.

المراجع

المراجع العربية

- الأشعري، أبو الحسن: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري من إملاء الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987.
- الأصفهاني، الراغب: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت، 1972.
- ابن البنا المراكشي: رسالة في الجدل، في عمر أوكان من تراث ابن البنا المراكشي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.
- رسالة الكليات في المنطق مع شرحها، في عمر أوكان من تراث ابن البنا المراكشي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.
- الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق رضوان بن شقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.
- مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة، في عمر أوكان من تراث ابن البنا المراكشي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1995.
- ابن تيمية، تقي الدين: الفتاوى الكبرى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- الجويني، أبو المعالي: الكافية في الجدل، تحقيق فؤاد حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1979.
- ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.
- ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، بيروت.
- الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون، ط2، دار الكتب الحديثة، 1976.
- ابن رشد: تلخيص الخطابة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.
- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

- جوامع لكتب أرسطوطاليس في الجدل والخطابة والشعر، تحقيق وتقديم وتعليق تشارلس بتروث، الولايات المتحدة الأميركية، 1977.
- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحقيق د. جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964.
- طه، عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987.
- العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل، الرباط، 1989.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.
- فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
- فقه الفلسفة: 2 - القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
- الطوفي، نجم الدين: علم الجدل في علم الجدل، تحقيق وولفهارت هينركس، وايز يادن، 1987.
- العامري، أبو الحسن: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.
- ابن عربي، محيي الدين: الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، 1988.
- الرسائل، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين الغري، دار صادر، بيروت، 1997.
- الفتوحات المكية، دار الفكر والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- الغزالي، أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1969.
- جواهر القرآن ودرره، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978.
- المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الفارابي، أبو نصر، المنطق عند الفارابي، 4 أجزاء، تحقيق رفيق العجم وماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985، 1986، 1987.
- القُشَيْرِي، عبد الكريم: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت.
- ابن قَيِّم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، 1955.

- الكِندي، أبو يعقوب: رسائل الكِندي الفلسفية، القاهرة، 1950.
- المُكَلَّاتِي، أبو الخنّاج: لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق فريدة حسين محمود، القاهرة.
- ابن منظور: لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
- النقاري، حمو: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، ط2، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.
- : المشترك المنسي، دفاثر المدرسة العليا للأساتذة، الدفتر 11، تطوان، 2000.
- : منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، 2005.

المراجع الأجنبية

- Aristote: *L'Organon*, trad. et notes par J. Tricot, Vrin.
- : *La Rhétorique*, trad. et notes par M. Dufour, les belles lettres, Paris, 1960 et 1982.
- Butterworth, C.E.: *Averroës', Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics*, Albany, State univ. of N.W Press, 1977.
- Eemeren, Van and Grootendorst, R: *Speech Acts in argumentative discussions. A Theoretical model for the analysis of discussion directed towards solving conflicts of opinion*, Dordrecht/Cinnaminson: Foris Publications, PIDA, 1 1984.
- Grennan, W.: *Informal logic: Issues and techniques*, McGill, Queen's Univ. Press, 1997.
- Hitchcock, D.: *Critical Thinking: A guide to the evaluation of information*, Agincourt On Methuen, 1983.
- Leatherdale, W.H.: *The role of Analogy, Model and Metaphor in Science*, North-Holland Publishing Co. Amsterdam-Oxford, 1974.
- Pelletier, Y.: "Aristote et la découverte Oratoire", in *Laval Théologique et Philosophique*, Canada, I-Février, 1979, pp.3-20, II-Février 1980, pp.29 46. III-Février, 1981, pp.45-67.
- Smith, E. and Medin, M.: *Concepts and Categories*, Cambridge. Mass. Harvard Univ. Press, 1981.
- Weddle, P.: *Argument, A Guide to Critical Thiking*, McGraw-Hill brook Company, 1978.
- : *Dictionnaire de notions philosophiques*, dirigé par Sylvain Auroux, P.U.F. 2^e éd., 1998.
- : *LE ROBERT, Dictionnaire Historique de la Langue FRANÇAISE*, sous la direction de Alain Rey, Paris, 1992.

فهرس المصطلحات

- الآراء المؤثرة 134
 الآراء المتقابلة 24
 آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب 75
 الآلية التدليلية 72
 آلية العكس 105
 آلية عكس النقيض 105
 الأجناس الخطائية 33
 الأحكام الشرعية 33
 الأحوال الذاتية 125
 أحوال العمران 124
 الأخبار 36
 الأخذ بالأخف 142
 الأدلة 63
 أدلة الأحكام 34
 الأدلة التفصيلية 34
 الأس 17
 الأساس 17
 الأساليب البرهانية اليقينية 10
 أساليب المناظرة وآداب البحث 114
 أسبقية مفهوم "الحق" 149
 أسرار مبادئ السور 170
 أسطوانات 38
 الأسماء الحسنى 148
 الأسيس 17
 أصحاب الحديث 177
 الأصل 90
 الأصول 26
 أصول الصناعات النظرية 46
 أصول المعلومات الكونية 14
 الأصولية 31
 أضرب الأشكال القياسية 105
 الأفعال الإلهية 165
 الأقوال الإنشائية 180
 الأقوال الاضطرارية 133
 أقوال السلف 36
 الأقوال المشهورة 133
 الأقوال المقبولة 133
 الأمكنة المغلطة 26
 الأنواع 38
 أهل "المعقول" 53
 أهل "المنقول" 53
 أو أدنى 170
 الأوائل العقلية 134
 أول الأوائل 136
 الأوليات 26
 الإبرام 48
 الإبطال 48، 63
 الإثبات 38، 48
 الإجماع 36
 إدراج خاص تحت عام 139
 الإذن بالإذن 170
 الإرادة 178

- الإس 17
الإشارة 60
إعلاء الهمة 173
الإفساد 48
الإقناع 133
الإلزام 111
الإلهيات الحكمية 47
الإستيمولوجيا 84
الاتحاد في العلة 87
الانصاف 153
الاجتهاد الفقهي 32
الارتداد 87
الاستحسان 142
الاستدلال 85، 142
الاستدلال بالشاهد على الغائب 53
الاستدلال بالنص 53
الاستدلال التمثيلي 95
الاستدلالات المباشرة 78
استراتيجية التخاطب العلمي مع الجمهور 11
الاستصحاب 142
الاستعارات 161
استفزاز بالتوهمات 133
الاستفراء 40، 53، 112، 138
الاستفراء الناقص 112
الاستنباط 23
الاستنتاج المنطقي 183
الاشتراك اللفظي 112
الاضطرار 133
الاعتبار 156
الاعتراض على الفلسفة 109
الاعتراضات الواردة على القياس 42
الافتضاء 60
الامتحان العلمي في المادة 26
انتزاع الدلالة 88
الانتطاق 153
الإنسان الكلي 164
- الانفصال 107
الانفصالات 110
باب القياس والاستدلال 38
الباطل 132
البديهة 136
البراءة الأصلية 142
البرهان بالخلف 53
البقاء 153
التألف في الاعتقاد 67
التأويل 132
التأسيس 17
التأصيل العقدي 132
التبعية التدينية 151
تجدد مفهوم "الحق" 149
التجريب 136
التحقق 153، 179
التحلية 153
تخاطب المشتركين في الاستنباط 21
تخريج العلة 80
التخلق 153، 179
التخلية 153
التخيل 135
التداخل 103
التدافع 42
التداول العلمي 21
تدبير شؤون الخلق 184
التدليل المركب 107
الترجيح 43، 63
التزكية 153
التزييف 49
التزيين 44
التساقط 64
التشابه في الصفة 78
التشاجر 33
التشبيهات 161
التشكيك 136

- التواتر 36، 136
التوبيخ 38
توطيد المعتقدات الدينية 11
توقف معرفي 21
الثقة 9
الثابت 52
الجدل 13، 100
الجرس 170
الجزم بالضرورة 134
الجزم بالظن الغالب 134
الجماع 182
الجنة 170
الجنس الاستحساني الأدبي 180
الجنس الخطابي الأدبي 180
الجنس القضائي 180
الجهل 133
الجواب 21، 55
حجب نفسية 165
حجج العقول 14
الحسن 135-136
الخشوية 56
حضرة أوحى 170
حضرة تشريف الإنسان 170
حضرة التقديس والتنزيه 170
الحضرة القدسية 170
الحط على الفلسفة 100
الحق 132
الحق بتقييد 150
الحق البرهاني 134
الحق الجدلي والتناظري 145
الحق الغالب على الظن 134
الحق لازم الوجود 146
الحق المطلق 146
الحقائق الإلهية 156
الحقائق الذاتية 179
الحقائق الصفاتية 179
الاشدك بك على 41
الاشدك بكات 41
النصحيح 48
نصحيح الأخبار 124
نصحيح الجواب 55
النصديق 13
النصديق البلاغي 44
النصديق والتكذيب 21
النصور 13
النصرف 132
النصرف 152، 158
النصرفي للمنطق المنقول 132
النضاد 103
النعاليه 121
التعديل والتجريح 125
التعصيد 48
التعليم 170
التغليب 63
التقابل 40، 103
تقويم المعتقدات الدينية 11
التكلم 49
التكلم على 49
التكلم في العقائد 51
التكليف 85
التلوين 168
التمثيل 40، 53، 112، 138
التمثيل النموذجي 95
التمثيلات 161
تمحيص الأخبار 125
التمحيص بتعديل الرواة 125
التمكين 154، 168
التنازع 33
التناظر 48
التناقض 103
التنقية 153
التنميق 44

- الردّ 87
الردّ إلى المحال 53
الردّ على الفلاسفة 101
الرسوم 12
رفع الحجب 166
سؤال العلم 25
سؤال المنع 142
السائل 21
السبر والتقسيم 139
سدّ الذرائع 142
سدرة المنتهى 170
السعي الانتصافي 153
سعي الاجتهاد 154
السعي الانتطافي 153
سعي المجاهدة 154
السفر 155
سفر الأبصار 156
سفر الأفكار 156
سفر الأنفاس 156
السفر إليه 157
السفر الفكري 156
السفر فيه 157
السفر القلبي 156
السفر من عنده 157
السفسطة 100
السوفسطائي 100
سلامة الدليل 143
سلطة الخيال 174
سماء الأجسام 169
السماء الأولى 169
السماء الخامسة 169
السماء الرابعة 169
السماء السابعة 169
سماء الكلام 169
سماء النفوس 169
السمنة 170
- الحقائق الفعلية 179
الحقائق الكونية 10، 179
الحكم الوضعي 141
الحكمة 7، 32، 100، 103، 151
حل موضع المغالطة 26
الحوائل 154
الحوار 71
الحوار الجدلي 22
الحوار الخطابي البلاغي الإقناعي 22
الحوار المتصاوب والمتعاون 28
الحوار المتلقي 28
الحوار المصحح 28
الحوار المغالط والملبس 22
الخبر القاطع 83
الخطابة 13
الخطابة الحكمية 38
الخطابة الشرعية 34
الخلاف الكلامي 61
الدائرة المحيطة الكبرى 177
الدخول تحت التضاد 103
الدرة البيضاء 170، 181
الدرة العذراء البيضاء 182
الدفع 48
الدلالة 88
الدلالة الإضافية 58
الدلالة الحقيقية 58
دليل إنك لا تعمل به 38
دليل القلب 39
الدليل 83
دليل الأولى والآخرى 39
دليل الخطاب 39
الذات الإلهية 165
الذاتيات 123
الذكر 135
الرأي 34
الرؤب الدلالية 63

- السنة 34
 السنة غير المكتوبة 35
 السنة المقدرة 36
 السنة المكتوبة 35
 السنن 12
 السنن المقدرة 36
 السنن المكتوبة 35
 السيماء الأصولية 58
 الشاهد 79، 81
 الشاهد المنقول منه 79
 الشبهة 114
 الشريعة 32، 103، 151
 شعبة الأخلاق 178
 شعبة البواعث 178
 شعبة الحقائق 178
 شعبة الدواعي 178
 الشك 84
 الشهادات 36
 الشهادة 9، 34، 82-83
 الشهرة 103، 133
 الشهيد 83
 الصدق 10
 الصدق الحاصل بالتواتر 37
 الصراع العقدي 47
 الصفات الإلهية 165
 الصفة 152
 الصناعة الأصولية 32
 الصورة 52
 الصورة البنائية 102
 الضمير 41
 الطبيعة الفكرية الإنسانية 127
 طرد العلة في المعلول 91
 الطرق التمثيلية والشعرية في المخاطبة 161
 طريق الحق 133
 طريق الكشف والشهود 172
 طريقة المتأخرين 65
 طريقة المتقدمين 65
 طلب الشهادة 86
 طوارق الخيالات 176
 الظن الغالب 133
 العاقل عالي الهممة 173
 عالم الخيال 174
 عبء الاستدلال 88
 العبارة 60
 العرض الذاتي 123
 العرف 83
 العزم 178
 العقائد الإيمانية 48
 العقل 135
 العقل الأول 182
 العقل الروحي 135
 العقل العاشر الفعال 183
 العقول 183
 عكس 103
 عكس نقيض 103
 علاقة الفصل الإباحي 54
 علاقة اللزوم 54
 علاقة منع الفصل 54
 علاقة منع الوصل 54
 علاقة الوصل 54
 العلامة 83، 148
 العلة 78
 العلم 8
 علم الأحوال 159
 علم أصول الفقه 31
 علم الارتماطقي 118
 علم تأييد الدين بقوة اللسان 51
 علم التشاجر 51
 علم الرسوم 172
 علم الطبيعيات 118
 علم العقل 159
 علم الكلام 45، 158

- علم المجاهدة عن الدين باللسان 51
علم المنطق 118
علم الموسيقى 118
علم الهندسة 118
علم الهيئة 118
علم الالهيات 118
علمو الهمة 171
علوم الأسرار 159
العلوم الاعتقادية 47
علوم الحكمة 34
العلوم الحكمية 45
علوم الشريعة 34
العلوم العقلية 117
العلوم المقصودة لذاتها 127
العلوم المالية 45
العمران البشري 117
العملية التدليلية 72
العوائد 142
العوائق 154
العوارض 154
العوارض الذاتية 118
الغائب 81
الغائب المنقول إليه 79
الغلط 26
غوامض الأسرار 182
الغيب 84
غيبة العلم 89
الفتوة 163
الفحص العلمي 20
الفرع 90
الفقه 158
الفقه الأصغر 71
الفقه الأكبر 71
الفكر التخيلي 135
الفلسفة 7
الفلسفة البرانية 12
الفلسفة الخارجة 12
الفلسفة الرابعة 12
فلسفة الفيض 120
فن التاريخ 123
فن الخطابة 32
الفناء 153
قاب قوسين 170
القبول 103، 133
القدح 136
القضايا اليقينية 136
القطع 113
القلب 97، 164
القواعد الجدلية 74
القواعد اللغوية 58
القواعد المقصدية 61
القواعد النسقية 59
القواعد الوظيفية 59
القوانين المنطقية 152
قوة الخيال 147
قوة الذُّكر 147
قوة العقل 147
القوة العقلية 135
قوة الوهم 147
القول بالموجب 112
القول المثالي 80
القياس 21، 138
قياس الأدنى 53
القياس الأرسطي 79
القياس الأصولي 40
قياس الأولى 53
القياس التحليلي 53
قياس التمثيل 77
قياس الشبه 113
القياس الشرطي المتصل 53
القياس الشرطي المنفصل 53
قياس الضمير 44

- قياس الغائب على الشاهد 75
 قياس الفقهاء 139
 قياس المساواة 53
 القياس المنطقي 183
 قيدة الحكم الصدقية 21
 الكبريت الأحمر 164
 الكذب 15، 124
 كرسي الشفعية 170
 الكرم 163
 الكشف 174
 الكشف الحسي 177
 الكشف الخيالي 177
 الكلام الفقهي 33
 الكليات المنطقية 134
 التلاعلم 13
 النحن 60
 نخفة النظر 171
 اللزوم 137
 اللعب النظري 115
 اللغة الاصطناعية 52
 اللوح الأعلى 170
 المال الدلالي 52
 المؤسس 17
 المؤسسة 17
 المادة الفقهية 138
 المبادئ اليقينية 13
 مبدأ التعاون الصادق 74
 المبرهنات 27
 المتغيرات 52
 المتواتر 37
 المثال 41
 المجادلة 173
 المجازة 97
 المجاز اللفظي 112
 المجازات 161
 مجلس المناظرة 28
 المجيب 21
 المحسوسات 9
 محل الخلاف 72
 محل النزاع 72، 106
 المحو 153
 المخاطبة بلغة آدم 171
 المخاطبة بلغة إبراهيم 171
 المخاطبة بلغة عيسى 171
 المخاطبة بلغة محمد 171
 المخاطبة بلغة موسى 171
 المخاطبة بلغة يوسف 171
 مخاطبة تعليم وتعلم 25
 المخاطبة الجمهورية 33
 مخاطبة العناد البرهاني 25
 مخالفة المردود إلى المردود إليه 87
 مربع التقابل الأرسطي 78
 المردود 87
 المردود إليه 87
 المسألة 72
 مسؤولية العلماء الاجتماعية 10
 المسؤولية العلمية 25
 المساقطة 64
 المستدل 101
 مشابهة "بأمر مشترك" 40
 مشابهة "في المناسبة" 40
 المشاهد التحقيقية 179
 المشاهدة 82، 174
 المشهورات 8
 المصلحة الكلية 46
 المصلحة المرسله 142
 المضادة 23
 المضمون 52
 المطالبة بالدلالة 88
 المطلوب 72
 المعارف الربانية 179
 المعاندة 41

- معاندة المقدمات الكاذبة 24
 المعترض 101
 المعرفة السبولوجية 19
 المعرفة القانونية 19
 المعطلة 56
 المعطيات النصية 56
 المعقولات الأول 9
 المعلوم 8
 المعلوم بالضرورة 102
 المعلوم القياسي 9
 المعلوم اللاقياسي 9
 المعلوم اليقيني الكوني 10
 المعلومات الأولى الثابتة بغير استنباط وقياس 8
 المعنى الكلي 80
 معيارية مفهوم "الحق" 149
 المغالطة 26
 المغاية 82
 المفاضلة بين الأفيصة 42
 المقام الحوارية العلمي 22
 المقاومة 41
 المقايسة 86
 المقاييس الفقهية 77
 المقاييس الفكرية 81
 المقبولات 8
 المقدمات اليقينية 14
 المقدمة الاستثنائية 106
 المقدمة الشرطية المتصلة 106
 المقدمة الصغرى 106
 المقدمة الكبرى 106
 المقومات 123
 الملء 153
 الملاءمة 73
 الملل المكتوبة 36
 المناسبة 73
 مناظرات القرآن 50
 المناظرة 17
 المناقضات 41
 المناقضة 23، 41
 المناقضة المتعاونة والمتصاوبة 24
 مناهج أدلة المتكلمين 32
 المنطق 32، 84، 132، 151
 المنطق الأرسطي 152
 منطق التفكير النقدي 29
 المنطق الرواقي 152
 المنطق الطبيعي 66، 152
 منطق المناظرة الأصولي 29
 المنطق اليوناني 152
 المنظور فيه 87
 المنهج 104
 منهج الاتصاف الصوفي 151
 منهج الانتطاق المنطقي 151
 منهجيات التدوين 151
 المنهجية التصوفية 151
 المواضع 38
 المواضع العامة 38
 موافقة المردود إلى المردود إليه 87
 الموانع 154
 موضع الخلاف 27
 موضع القياس على أصل 40
 موضع المشابهة 40
 النبوة 158
 النتائج 182
 النتيجة 182
 النطق 151
 النظر 48، 85
 النظر الخفيف 172
 النظر الطبيعي 60
 النظر العلمي 21
 النظريات 27
 نظرية أفعال اللغة 72
 النظرية القياسية 79
 نظم المقاييس 119

وجوه الاعتراض 142
 الوجوه الاعتراضية 42
 الوجوه الدلالية 63
 الوحي 103
 الوصف الجامع 78
 الوظيفة المعيارية 20
 الولاية 158
 الولاية العظمى 177
 الوهب 174
 الوهم 147 ، 175
 الباقوت الأحمر 165
 الباقوت الأصفر 165
 الباقوت الأكهب 165
 اليقين 9 ، 133
 اليواقيت القرآنية 165

نقر الخاطر 178
 النقص 48
 النقص والحل 168
 النقل 103
 النقلة 40 ، 77
 النكاح 182
 النبة 178
 الهمة 178
 الألهيّات الفلسفية 158
 الوارد 176
 الواردات الروحانية 176
 وجاهة التدليل 72
 وجدان اللزوم في الأشياء 137
 وجه التماثل 162
 الوجوه الاستدلالية 138

المحتويات

■ مقدمة عامة	5
■ كونيّة المدعوين، ومحدثيّة عند أبي نصر الفارابي ومفهوم الفلسفة الرابعة)	7
■ مجلس المناظرة كمؤسسة لتفحص العلوي في الحضارة الإسلامية العربية	17
■ حول علاقة المنطق بعلم الأصول عند ابن رشد	31
■ من أجل منطق زعمه الكلام	45
■ الاستدلال في علم الكلام: الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً	71
■ اللعب النظري بالقياس: منهج أبي الخجيج يوسف الشكراشي في الرد على الفلاسفة في علم الأصول	99
■ حكيمة النظر الخلدوني في العمران البشري ومنطقية	117
■ المنطق والتصوف: النظرية الحق في فكر ابن التبت المراكشي	131
■ التدين بين الانتطاق المنطقي والاتصاف الصوفي: حالة ابن عربي	151
■ استراجع	185
■ فهرس المصطلحات	189

المنطق في الثقافة الإسلامية

تهتم المقالات المجموعة بين دفتي هذا الكتاب بمحاولة إلقاء أضواء جديدة على آثار حضور
هموم نظرية منطقية في مجالات بحث إسلامية عربية تراثية:
فلسفية - كلامية - أصولية - وتصوفية... هموم منطقية تشهد للون خاص من ألوان
التأثر بالمنطق الأرسطي، عرفته الثقافة الإسلامية العربية القديمة.

ISBN 9959-29-539-2



9

789959 295392

موضوع الكتاب منطق / إسلاميات

دار المداب
الإسلامي
توزيع
حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com